تاريخ الأخلاق

الدكتور
محمد يوسف موسى
دكتور فى الفلسفة من السوربون بباريس
وأستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة

الطبعة الثالثة
١٣٧٣ هـ — ١٩٥٣ م

يطلب من
مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده
ميدان الأزهر بمصر . ت ٤٨٥٨٠

مطابع دار الكتاب العربى بمصر

تاريخ الأخلاق

الدكتور
محمد يوسف موسى
دكتور فى الفلسفة من السوربون بباريس
وأستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة

الطبعة الثالثة
١٣٧٣ هـ — ١٩٥٣ م

مطابع دار الكتاب العربى بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أكمل الأنبياء والمرسلين ، وبعد فهذه محاولة لتأريخ الأخلاق ، عند الشرقيين ، وعند اليونان ، وعند غير أولئك وهؤلاء ، من الأمم التى كان لها ذكر فى التاريخ ، وأثر فى الأخلاق .

وقد أعلم — قبل أن أخط كلمة فى هذه المحاولة — أن تأريخ الأخلاق ليس جمعاً لأقوال فلاسفة الأخلاق فى هـذا الموضوع أو فى ذاك ، بل هو ما يعين القارىء على تتبع التطور لمسائل العلم المختلفة ، وكيف عالجها الفلاسفة الأخلاقيون . وقد أعلم كذلك أن تأريخ الأخلاق كتأريخ الفلسفة يستلزم — فضلا عن بيان أسباب قيام المذاهب والمدارس — بيان مبلغ تأثر هذا المذهب أو ذاك بما سبقه ومبلغ أثره فيما بعده ، وبعد هذا بيان القيمة العلمية التى كانت له بالنسبة للمجموع العام لتاريخ الأخلاق .

أقول : إنى أعلم هذا كله ، ولـكن إلحاح الأيام ، والحاجة

لشق الطريق ، جعلانى لا أفى بكل ما نويت وقدرت ، والكمال لا يكون إلا بتعاون الجهود ، وفراغ البال ، والتوافر على البحث ، وليس كل ذلك بهين على رجل موزع القلب ، مثقل الكاهل بالتكاليف للأزهر ولغير الأزهر . وإنى لأضرع إلى الله تعالى أن يهيىء لى قريباً النظر مرة أخرى فيما أقدمه الآن ، بعد أن أكون أكملت العُدة ، وصرت متفرغا له ، فيكون أدنى للكمال ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت و إليه أنيب .

هذا وقد رأيت أن أعرّف آخر الكتاب بالفلاسفة والعلماء الذين يرد ذكرهم فى أثناء البحث ، فذلك أجدى من ذكر كلمة لا تغنى شيئاً عن كل منهم فى أسفل الصفحات . والله الهادى إلى سواء السبيل ؟

الروضة فى { ٢٤ من ديسمبر سنة ١٣٥٩ / ٢٣ من ديسمبر سنة ١٩٤٠ }

محمد يوسف موسى

تطور الجو العلمى
فى الأزهر

للمغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق

منذ أكثر من عشرين عاماً كنت سكرتير مجلس الأزهر الأعلى والسكرتير العام للمعاهد الدينية ، وكنت بحكم منصبي متصلا بمناهج التعليم فى الأزهر ، وما يقرر تدريسه من الكتب . وأذكر أنه فى ذلك العهد كان قُرر تدريس « كتاب تهذيب الأخلاق » لابن مسكويه فى بعض السنين الدراسية ، وسرني ذلك لأنى كنت أحب أن تجد كتب الفلاسفة الإسلاميين منفذاً إلى المعهد الإسلامى الأكبر .

ولم يمض زمن طويل حتى علمت أن المدرسين والطلاب شكوا من تدريس رسالة ابن مسكويه بحجة أنها تتضمن من الآراء والمذاهب ما يعتبر فلسفة ينبغى أن ينزه عنها الأزهر الشريف . وحل محل « كتاب تهذيب الأخلاق » رسالة صنفها بعض مدرسى الأزهر تتضمن آثاراً وحكما ومواعظ تحث على مكارم الأخلاق وتنهى عن مساويها . وحاولت جهدى أن أدافع عن ابن مسكويه وعن كتابه فلم يجد مسعاى شيئاً ، وكادت تثار حول سمعتى الدينية شبهات كان لها حينذاك خطرها .

ثم ضعف اتصالى بمناهج التعليم فى الأزهر ، ولم أعد أساير ما يجد من التغيير فى شئون التعليم الأزهرى إلا لماماً . وقد اطلعت أخيراً على

كتاب للأستاذ الفاضل الشيخ محمد يوسف موسى اسمه « تاريخ الأخلاق » يطبع للمرة الثانية فى عامين ، وإنى لأعرف الأستاذ الشاب عالماً موفور النشاط ، موفور الذكاء ، كريم الأخلاق ، مغرماً بالدرس والتماس المزيد من العرفان . ومن تجمعت له هذه الخلال فى عنفوان شبابه ، فقد استكمل كل أدوات النجاح فى الحياة العلمية . والكتاب عرض طيب لتاريخ الأخلاق فى الشرق القديم ، وعند الأغريق فى العصور المختلفة ، وفى القرون الوسطى ، وفى الفلسفة الحديثة ، وفى الإسلام عند الفلاسفة وغير الفلاسفة .

عادت بى الذاكرة — حين راجعت فصول هذا الكتاب الذى يؤلفه مدرس الأخلاق بكلية أصول الدين — إلى ما كان من حديث ابن مسكويه وكتابه منذ بضعة وعشرين عاماً ، فأدركت مبلغ ما حدث من التغيير فى الجو العلمى الأزهرى فى أقل من ربع قرن من الزمان ، ورجوت أن يكون ذلك آية من آيات الحرية الفكرية فى البحث العلمى التى التمس المصلحون شيئاً منها للأزهر الشريف منذ زمان ، ووجدوا فى سبيل مسعاهم أذى كثيراً .

وقد يبدو عجيباً أن يحتمل الأزهر تاريخ المذاهب الفلسفية بتسامح وسعة صدر ، ثم يضيق صدره أحياناً بما قد يعتبر تاريخاً لبعض المذاهب الكلامية فى الإسلام ، كما حدث منذ عهد قريب فى أمر كتاب الدارمى الذى حوكم ناشره . على أن حرية البحث العلمى غلبت فى

النهاية وأفرج عن الكتاب ، وبرىء ناشره إلا من هنات أخذ بها أخذاً رفيقاً.

ولا شك أن النقد الدقيق واجد بعض ملاحظات فى كتاب الأستاذ الفاضل الشيخ محمد يوسف موسى من ناحية الترتيب والتبويب ومن ناحية الاعتماد — فى بعض الأحيان — على مراجع ثانوية ، ومن ناحية ظهور الترجمة فى بعض العبارات ظهوراً يجنى على أسلوبها العربى ، لكن أمثال هذه الملاحظات لاتنقص من قيمة مجهود يستحق الثناء ، وهو مجهود أزهرى متوافر على دراساته الإسلامية ، تسامى بنشاطه الشخصى إلى دراسة اللغة الفرنسية دراسة مكنته من التقدم لشهادة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة « ليون » بفرنسا ، وقد استطاع أن يتخذ من هذه اللغة أداة فى أبحاثه العلمية . وأسأل الله أن يزيد صديقى الأستاذ قوة فى سبيل خدمة العلم وتوفيقاً ، وأن يخلد اسمه فى سجل العاملين السابقين فى نهضة الدراسات الفلسفية والأخلاقية فى الجامع الأزهر الشريف .

مقدمة الطبعة الثانية

ذلك ما قلناه منذ عامين ، وتلك الكلمة القيمة التى تفضل بها فضيلة أستاذنا الكبير صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق وهى كلمة مع وجازتها عزيزة الدلالات ، كتبها فضيلته يسجل بها رأيه فى الكتاب كما كان فى طبعته الأولى ، ويسجل بوجه خاص ناحية من نواحى تطور الأزهر فى حرية الرأى والفكر ، وهو تطور نحمد الله عليه حمداً كثيراً .

والآن ـ وقد استكملنا بعض ما كان ينقص من أدوات البحث ـ نرجو أن نكون قد خطونا خطوة واسعة فى سبيل الكمال المنشود ، فقد زادت هذه الطبعة زيادة كبيرة فى تفاصيل وتحقيقات رجعنا فيها إلى مراجع أصلية « أجنبية وعربية » ، كانت عوناً لنا على تعميق البحث ودقة الاستنتاج وصحة الحكم ، فما غنينا بها عن بعض ما استندنا إليه فى الطبعة الأولى أحياناً من المراجع الثانوية .

ومع هذا أحب أن أقول كلمة فيها شىء من الصراحة ، فى مسألة المرجع . إن الواجب الذى لاريب فيه ، والذى به يكون الكمال ، أن يجعل الباحث عماده المراجع الأصلية المباشرة ، ولكن ذلك قد يعسُر أحياناً ، أو قد يكون الخطب يسيراً لا يستأهل ما يلقى الإنسان من عناء فى سبيل التنقيب عن المراجع الأولى . وهنا يختلف المؤلفون ؛

فمنهم من تطوع له نفسه الانتفاع بالإحالات إلى بعض هذه المراجع ممن سبقه فى البحث ، فيأخذ هذه الإحالات ويزين بها كتابه دون أن يتصل بالمراجع المحال إليها نفسها ؛ ومنهم من يعمد إلى ما يروقه من بعض المراجع الثانوية فيهضمه ثم يضمنه تأليفه ، وقد أخذ حلة جديدة لا تخدع الباحثين المنقبين وإن خدعت جمهرة القراء ؛ ومنهم من يتحرج ولا يجيز لنفسه هذا الضرب أو ذاك من التمويه على القراء ، وغمط فضل من أفاد منهم فى بحثه ، فيجد من نفسه الشجاعة للتصريح بمأخذه من تلك المراجع بوساطة من سبقوه .

ومن السهل جداً أن أشير إلى مُثل للطائفة الأولى والثانية من الذين سار لهم ذكر فى البحث والتأليف . أما أنا فقد رضيت لنفسى الأمانة فى العلم والاعتراف بالفضل لصاحب الفضل ، فذكرت كل من أفدت منه ورجعت إليه ، وإن كان مؤلفه — إن راعينا الدقة التامة — ليس من المراجع الأصلية ، وبخاصة ولسنا بسبيل رسالة نتقدم بها لجامعة من الجامعات .

ومهما يكن ، فهذا العمل كما أقدمه الآن أربع مقالات :

الأولى فى : الأخلاق فى الشرق القديم .

والثانية فى : الدراسات الأخلاقية عند اليونان .

والثالثة فى : الأخلاق فى المسيحية والإسلام فى القرون الوسطى .

والرابعة فى : الأخلاق فى عصر النهضة والعصور الحديثة بأوربا .

وقد رأيت أن أقسم الدراسات الأخلاقية فى اليونان إلى ثلاثة أدوار : الأول دور الحكم والنصائح والتمهيد قبل سقراط ، والثانى دور الإنشاء والقوة والكمال أيام سقراط وأفلاطون وأرسطو ، والثالث ـ وهو الأخير ـ دور الضعف والانحطاط في عهد الأبيقوريين والرواقيين فى اليونان والرومان .

وإنى أسأل الله الذى تفرد بالكمال أن يتقبل هذا العمل ، وأن يجعله خالصاً للعلم ، وأن ينفع به ، وأن يقسم لى قريباً النظر فيه مرة أخرى ، ليقرب إلى ما أرجوه له من كمال ، إنه الموفق والمعين ؟

الروضة فى { أول المحرم ١٣٦٢
٧ من يناير ١٩٤٣ }

محمد يوسف موسى

مقدمة الطبعة الثالثة

نفدت الطبعة الثانية من الكتاب منذ أعوام ، ولكن حال دون طبعه أنى استبدلت تدريس الشريعة الإسلامية بتدريس الفلسفة ، وذلك بعد انتقالى للجامعة .

ثم كان أن ظهرت الحاجة إلى إعادة طبعه ظهوراً جليا للحاجة إليه ، وبخاصة حاجة طلاب تخصص التدريس بكلية اللغة العربية بالجامع الأزهر .

وجعلنى أعزم على هذا من ناحية أخرى ، تفضل أخى وزميلى فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز بتوجيه طلابه فى التخصص إليه ، وقد عهد إليه تدريس مادة « الأخلاق » لهم .

لذلك كله ، أذنت بإعادة طبعه ، وإن كان الزمن لم يمكننى من تناوله بالتنقيح العام الشامل كما كنت أريد ، فاكتفيت بما رأيته من ذلك ضروريا .

وأسأل الله أن يديم به النفع ، وأن يرزقنا جميعاً التوفيق والسداد ؟

الروضة فى { ربيع الأول ١٣٧٣هـ
نوفمبر ١٩٥٣م

محمد يوسف موسى

تمهيد

يجد الباحث فى تاريخ الأخلاق لذة وفائدة مصدرهما الوقوف على تطور العقل ومحاولة الوصول للحقيقة فى ناحية من نواحى الفلسفة، وربما أربت متعة البحث فى هذه الناحية عنها فى كثير من النواحى الفلسفية الأخرى، ذلك أن نظريات ما بعد الطبيعة مثلا هى غالباً عمل العبقرية التى تحب العزلة والانفراد بنفسها، بينما المذهب الأخلاقى لفيلسوف ما يعتبر تاريخه — إلى حد ما — ترجمة لعواطف العصر الذى عاش فيه ولتقاليد أهله وناسه، ومن هنا كان الأخلاقيون مشرعين للشعوب بضرب خاص من التشريع. حقيقة إنهم بعد إجالة عقولهم فى تقاليد العصر وعاداته، هم الذين يملون قوانين السلوك وقواعد السير فى الحياة مستلهمين فى ذلك الرأى السديد والفكر النافذ والمثل العليا التى من حظ الإنسانية التعلق بأهدابها. لذلك كان من الحق أن نقول مع إفلاطون: « إن القوانين الأخلاقية كقوانين الأمة الأخرى ليست دعاماتها وأسسها أحجاراً وأخشاباً، ولكن عادات وتقاليد ». وبدراسة هذين النوعين من القوانين لأمة من الأمم ينكشف لنا طابع روحها وعقليتها، فيساعدنا ذلك على فهمها حق الفهم.

هذا ، وإذا كانت مذاهب الفلاسفة الأخلاقية تقفنا على المثل الأعلى الذى كان لهذا الشعب أو ذاك ، فهى كذلك يمكن أن تتخذ مقياساً لتقدم الضمير الإنسانى خلال الزمن ، كما تقدم لنا فى الوقت نفسه فائدة نظرية فضلا عن فائدتها التاريخية ، وهى أن الضمير الإنسانى خاضع كغيره لقانون التطور العام .

وأخيراً ليس الغرض هنا تأريخ فكرة الخير والشر ، ذلك أنه لعل من الحق أن نقول إن فكرة الخير والشر ، واعتبار هذه الطائفة من الأعمال فضائل وتلك الطائفة رذائل ، عريق فى القدم عراقة الإنسانية نفسها ، فمن يوم أن تكونت الجماعات الإنسانية وجد جانب من الأخلاق العملية ، وعرف المرء أن هذا خير وذاك شر . ومما يدل لهذا قصة ابنى آدم كما جاء فى القرآن ، إذ نجد فيها أن قابيل أحس ألماً مُمِضًّا إذ قتل أخاه بلا جريرة ، وعجز عن أن يوارى جثته ، واستشعاره الندم أمارة إحساسه بأنه أتى منكراً . إذاً ليس الغرض تأريخ فكرة الخير والشر كما قلنا ، بل القصد تأريخ البحث فى الأخلاق . متى ابتدأ ؟ كيف تطور ؟ كيف هو فى العصر الذى نعيش فيه ؟

المقالة الأولى

الأخلاق فى الشرق القديم

أولا فى مصر

ليس من شأننا هنا أن نَبِتّ الحكم فيما يرى بعضهم أن يجعله مشكلة تتطلب الحل ، وقضية تستوجب الحكم الذى يعطى الحق لذويه ، نعنى الفلسفة : هل للشرق فيها نصيب بنى عليه اليونان ؟ أو أن هؤلاء هم آباؤها الذين أسسوها وأعلوا منها البناء ؟ ذلك من شأن مؤرخ الفلسفة ، لا من شأن من يؤرخ البحث الأخلاقى فى إيجاز ، إذاً فلنجاوز هذه المسألة ، ونكتفى بالقول بأن الشعوب الشرقية عرفت فى العصور القديمة كثيراً من المعارف والآراء التى لها خطرها فى الطبيعة والدين والأخلاق ، وفى غير ذلك من أنحاء التفكير الإنسانى ، كما نقول إن اليونان اتصلوا فى عصورهم الأولى بكثير من مدنيات هذا الشرق ، الذى يغمطه حقه كثير من أبنائه ، فأفادوا منها فى الفلسفة التى تنسب إليهم ، والتى ندرس الآن جزءاً من تاريخها . ولسنا بمتجنِّين فى هذا ، بل سبيلنا أن نشهد بعض أولئك اليونان القدماء على أنفسهم ، الذين لا يتهمون بالمحاباة ، وخاصة فيما يتعلق بهذا الموضوع . ها هو ذا « ديودور الصقلى — Diodor de cicile » المؤرخ اليونانى الذى زار مصر بين عام ٦٠ وعام ٥٧ ق م ، يذكر ضمن الذين اتصلوا بمصر وعاشوا

فيها فترة من الزمن من علماء اليونان وأدبائهــا وفلاسفتها ، هومير أوهوميروس شاعر اليونان الأشهر ، وليكورج المشرع الأسبارطى[(١)] ، وسولون المشرع الأتينى[(٢)] ، وفيثاغورس وديموكريت وأفلاطون من الفلاسفة المعروفين الذين سنتناول مذاهبهم بالبحث بعد قليل . وإذا تركنا هذا المؤرخ نجد كاتباً وفيلسوفاً يونانياً آخر زار مصر نحو عام ١٢٠ ق . م وهو « پلوتاك Pliutarqe » يذكر فى كتابه المشهور « إيزيس وأوزريس » أن أعاظم اليونان المتنورين وهم : سولون وتاليس وأفلاطون وفيثاغورس وليكورج ، زاروا مصر وعاشوا فيها على أوثق اتصال بكهنتها .

وإذا أردنا شاهداً آخر بعد هذا وذاك نجد كثيرين منهم العلامة « جُوستافْ لُوبونْ — Justave le Bon » الذى يقرر ، وقــد عرف الشرق ودرسه دراسة من يريد معرفة بواطن الأمور ، أنه إلى زمن ليس بالبعيد كان الناس يعتقدون أن اليونان غير مدينين فى فنونهم وعلومهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التى سبقتهم ، لــكن هذا الرأى لم يعد ممكناً التسليم به ، فإنه وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت الأوج فى بلاد الإغريق ، إلا أنها ولدت ونمت فى الشرق ،

(١) Lycurgue الذى وضع القوانين لمدينة إسبارطة ، وقد عاش فى القرن التاسع قبل الميلاد .

(٢) Solon الذى وضع القوانين لمدينة أثينا القديمة ، وعاش بين عام ٦٤٠ وعام ٥٥٨ ق . م .

ونحن نعلم اليوم أنه فى العصر الذى لم يكن اليونان فيه إلا جملة برابرة، كانت هناك حضارات لامعة مزدهرة على ضفاف النيل وفى سهول كلديا[١].

و بعد أولئك جميعاً نجد « ماسون أورسيل Masson Oursel » وهو حجة عالمى فى هذا الموضوع وما يتصل به ، يقرر بعد ما أشار إلى تفجر الروح الشرقية عند الفلاسفة السابقين لسقراط وعند إفلاطون نفسه ، والأصل السامى لجمهرة الفلاسفة الرواقيين ، والجو الدينى الذى نمت فيه الإفلاطونية الحديثة ، وغزو المذهب المانوى الإيرانى الأصل، نجده يقرر بعد هذا كله أنه يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم العبقرية اليونانية وحدها تقدماً منطقياً صحيحاً[٢].

كما يقرر هذا الأستاذ فى موضع آخر أنه « ليس هناك الآن أى إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان والرومان وشعوب أوروبا، فى العصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفى ! ففى جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن ــ يريد بها طبعاً حواضر الأمم

---

(١) « الحضارات الأولى — Les premières civilisations » الطبعة الفرنسية بباريس سنة ١٨٨٩ ص ٤ .

(٢) كتاب الفلسفة فى الشرق ، طبع بباريس سنة ١٩٣٨ ص٦ ــ ٧ من التصدير . وقد نقلنا هذا الكتاب القيم للعربية ، ونشرته دار المعارف بمصر عام ١٩٤٦ م.

الشرقية القديمة ــ للتفكير المجرد ، وظهرت أشعتها جايا وانتشرت في شتى الأنحاء [١] » .

لسنا بمتعصبين إذاً إن رأينا أن صرح الفلسفة الإغريقية دخل في بنائه كثير من الحجارة المجلوبة من الشرق . على أن هذا لايمنع من أن نقول إن اليونان هم الذين انتفعوا بما أخذوه عن سواهم من المعارف والآراء ، وزادوا عليها كثيراً ، فصار لذلك كله شأن آخر ، بما أدخلوه من التحليل ، ووصلوا إليه من التعاريف والبراهين ، وكان منه مايعرف الآن بالفلسفة اليونانية التي طبعوها بطابع عقليتهم الممتازة .

بعد هذا نقول إن المصريين القدماء عرفوا كثيراً مما نعرف الآن من الأخلاق العملية ، وكان لهم أشد العواطف حيوية نحو العدالة الفردية والعدالة الاجتماعية ، ونحو الخلقية الراقية عامة . دعاهم لهذا ــ كما دعا لمثله الشعوب القديمة ــ ماتدعو إليه من اتصال الناس بعضهم ببعض ، وما تنشئه من علاقات متبادلة تقتضي التفكير فيما يعتبر خيراً وما يعتبر شراً ، وفي الواجبات الأخلاقية بصفة عامة ، وذلك قبل أن يفكروا ، أو يكون لهم وقت للتفكير ، أو بعبارة أخرى قبل أن يكون لهم قدرة على التفكير في بناء مذاهب فلسفية شاملة .

لقد اشتد حث القوم على العدل ، وبخاصة عدل العامل في رعيته ، إلى درجة أن نرى أن أحد الفراعنة يعنى بنصح وزير له حين عين

(١) نفسه ص ١ من المقدمة

فى منصبه بأن يهتم بأمور الناس جميعاً ، البعيد منهم والقريب والمجهول منه والمعروف ، فإن أصدق واجبات الأمراء المدالة[1] كما جاء فى نقوش على مدفن أحد الحكام فى « بنى حسن » أنه لم يسىء معاملة ابنة من الناس ، ولم يظلم أرملة ، ولم يمتهن فلاحاً ، ولم يطرد راعياً ، ولم يسخر فى أعماله عمالا بلا أجر ، و بذلك زال البؤس عن ولايته[2] .

كما كانوا يعتقدون أن كل إنسان مسئول بعد موته عما كان منه فى حياته ، إذ يَمْثُلُ بعد أن تفارقه الحياة أمام محكمة مؤلفة من اثنين وأربعين قاضياً من الآلهة برياسة أوزوريس ، و بعد أن يدلى الميت بدفاعه عن نفسه يصدر الحكم إماله ، فيذهب حيث يكون جزاؤه النعيم الخالد ، و إما عليه ، فيحل به العذاب ، بأن يلقى إلى وحش يفترسه ، أو إلى النار تلتهمه ، أو نحو ذلك من صنوف العذاب . وها هو ذا مجمل دفاع وجد فى كتاب الموتى يتقدم به الميت دفاعاً عن نفسه موجه إلى أوزوريس :

« إننى لم أقترف إثماً ، ولم أعتد على أحد ، ولم أسرق ، ولم أتسبب فى قتل أحد غيلة وغدراً ، ولم أبخل بشىء من القرابين للآلهة ، ولم أكذب ، ولم أجعل أحداً يبكى ، ولم أكن دنساً ، ولم أقتل الحيوانات المقدسة ، ولم أتلف أرضاً مزروعة ، ولم أش بأحد ، ولم أغضب مطلقاً ،

---

(١) تاريخ مصر لهنرى برستيد ، ترجمة الدكتور حسن كمال ، الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩ م . ص ١٦٠ (٢) نفسه ص ١٠٥ .

ولم أزن ، ولم أرفض سماع الحقيقة ، ولم أسىء لا إلى [redacted]بى ولم ألوث الماء ، ولم أجعل سيداً يسىء معاملة عبده ، ولم أحنث فى يمينى ، ولم أغش فى الميزان ، ولم أحرم رضيعاً مرضعته ، ولم أصد شيئاً من طيور الآلهة ، ولم أمنع الماء فى إبّانه ، ولم أقطع قناة ماء عن مجراها ، ولم أطفىء ناراً حين الحاجة إليها ، ولم أستخف بصوت الله فى قلبى ، إنى طاهر إنى طاهر(١) »

من هذا الدفاع يتبين أن المصريين عرفوا تماماً كثيراً من الواجبات الخلقية المختلفة ، التى تعتبر السيئات التى يتبرأ منها أضداداً لها « و بضدها تتميز الأشياء » ، كما يتبين أيضاً أن هذه الواجبات منها واجبات دينية ، وأخرى اجتماعية ، وأخرى شخصية نفسية ، ومن غير الضرورى ذكر مثل مما تقدم لكل نوع من هذه الأنواع .

و إذاً فقد كان للمصريين فى تلك العصور العريقة فى القدم ، أخلاق عملية رائعة ، وخلقية سامية ، وذلك ما جعل برستيد المؤرخ الإنجليزى المشهور يقول فى كتابه «تاريخ مصر» بعد أن أورد نصوصاً غير قليلة مما كتبه بعض كبار المصريين فى قبورهم — تدل أولا على ما كان لعقيدة الحساب بعد الموت عندهم من تأثير ، وثانياً ما كانوا يعتقدون أن من الخير أن ينسب إليهم من أنواع السلوك فى الحياة —

---

(١) كتاب النيل والمدنية المصرية للاستاذ « موريه Moret » طبع باريس ص ٤٦٥ .

« وعليه ، فالمصريون هم أول قوم اعتقدوا بترتب الحياة الأخروية على الحياة الدنيوية ، ويرجع هذا الاعتقاد فى الحقيقة إلى عهد المملكة القديمة ، والغريب أن هذه العقيدة انحصرت فى المصريين أكثر من ألف سنة ، فى حين أن البابليين والإسرائيليين اعتقدوا انتقال الموتى عامة إلى سقر »[1] .

ولنا بعد هذا أن نشير إلى أن المصريين ربما كانوا أول من أحس بالضمير ، وعبروا عنه فى كتاباتهم ، وعرفوا له خطره فى السلوك والجزاء عليه ، وبخاصة — كما يقول « موريه » من الأسرة الثانية عشرة إلى نهاية المدنية المصرية لدى الصفوة من الطبقة الحاكمة .

ها هو ذا « باهيرى ـ Baheri » من العائلة التى كان لها حكم « الكاب » ، يقول عن نفسه إنه يعرف الله الذى هو فى صدور الناس معرفة حقة ويخشاه ، ويميز به الخير من الشر . كما أننا نجد أن « بيكى ـ Beki » وهو أحد الحكماء الذين عاشوا فى عهد الأسرة الثامنة عشرة ، يرى أن المرء لا يفعل الخير إطاعة للقانون ، أو تثبيتاً للنظام فحسب ، بل امتثالا لإلهه الداخلى . ولما شارفت المدينة المصرية عهدها الأخير نجد نبيلا يؤكد أن قلب الإنسان هو إلهه الخاص ، وأنه لا ضير عليه إذاً ما دام قلبه كان راضياً عنه[2] .

---

(١) كتاب تاريخ مصر من أقدم العصور للعلامة برستيد ، تعريب الدكتور حسن كمال ، ص ١١٢ .

(٢) موريه ص ٤٧٦ .

على أنه لا يجب أن ننسى أن نقول — بعد ما علمنا جماع الفضائل التى كانوا يتمدحون بها و يدعون إليها ، وأن مرجع هذا كان خوفهم من الحساب بعد الموت — إن الباعث الخلقى عندهم لم يكن فعل الواجب للواجب ، ولا تحقيق مثل من المثل العليا النظرية ، بل كان باعثاً نفعياً إن اصطلحنا تعبير الفلاسفة المحدثين ، إذ كانوا يحضون على فعل الخير والفضيلة رجاء الخير فى هذه الدنيا و بعد الموت فى الحياة الأخرى ، وهذه النزعة العملية هى التى تجلت فيما بعد فى الأخلاق الدينية على اختلاف ضروبها وألوانها .

ثانياً عند الهنود

إذا جئنا لتاريخ الأخلاق عند الهنود نجد مذاهب يتلو بعضها بعضاً؛ نجد البراهمية و بعدها البوذية التى ليست إلا تجديداً للأولى و إصلاحاً لها .

البراهمية :

البراهمية اسم لنظام دينى اجتماعى سياسى يعتبر تعديلا للمذهب الفيدى الذى سبقه ، هذا المذهب الذى هو ، على ما وصل إليه العلم للآن ، أقدم ديانة هندية يرجع بعض أناشيدها إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد ، و إن كان لم يتم جمعها كلها فى كتاب الفيدا Védas — ومعناها العلم — كما هو معروف الآن إلا فى القرن الثانى عشر ، كما يرى بعض العلماء الثقات ، ازدهر المذهب البراهمى عند اليهود القدماء فى وادى

نهر الـكنج ، و إبراهما الذى ينسب إليه هو الإله الأعلى الذى أوجد العالم ، و يحفظه كما يشاء و يهلـكه متى أراد . ولتقريب المعنى يصح أن نقول : إن هذا المذهب يقوم — كما رأى بعض كهنة الديانة الفيدية حوالى القرن التاسع ق . م — على اعتقاد إله واحد له ثلاث صفات ، هى : (الإيجاد والحفظ والإهلاك) ؛ فباعتباره موجداً هو براهما ، و بوصف أنه حافظ هو « فِشْنُو Vichnou » ومن حيث أنه مهلك هو « سيفا Siva » .

هذا ، و إن كنا لا نريد التعرض هنا لبحث الفلسفة الهندية النظرية لـكن واجب ربط الفلسفة العملية أى الأخلاقية بها ، يقتضينا أن نذكر أن الفلسفة البراهمية كانت تقوم على فـكرتين : وحدة الوجود وتناسخ الأرواح . نعنى بالفـكرة الأولى أن جميع الـكائنات صدرت عن إله واحد ، يتنوع بتنوع مظاهره ، و إليه تعود و به تتحد . ونعنى بالثانية أن الروح لا تفنى بفناء الجسم ، بل تنتقل من جسم إلى آخر لتتم لها الطهارة ، فهى إذاً باقية خالدة .

من أجل هذا نرى أن أهم تعاليم هذا المذهب كان الطاعة التامة لابراهما ، والإعراض عن مغريات الحياة ولذائذها واحتقارها ، ورياضة النفس بالزهد والتقشف والتقوى ، والتأمل فى الله فى عزلة وسكون ، رجاء الوصول للفناء فى ابراهما الإله الأعلى والاندماج فيه والاتحاد به . وبهذا الفناء عن الوجود الذى يتحول من حال إلى حال ، والاستغراق فى الوجود

الثابت الذى لا يتغير إلى درجة الاتحاد به ، يكون قد وصل المرء إلى النيرڤانا ؛ وفى هذا السعادة التامة ، أى السعادة القصوى .

ومن أجل ذلك أيضاً نجد فى هذا المذهب مبادىء أخلاقية تبلغ حد الإعجاب فيما يتصل باحترام الناس جميعاً وحبهم ، بل وحب كل ما خلق الله من الكائنات الحية ، والعفو عن المسىء ، وغير هذا وذلك مما يقوم عليه المجتمع من فضائل . ففيه أن « الذى يعفو عن المسىء له يكون أثيراً مكرماً لدى السماء ، والذى يحمل الحقد يذهب للجحيم » . وفى قوانين « مانو Manou » — أحد مشرعى هذه الديانة — نجد الأمر باحترام الضعاف وحبهم ، إذ يقول : « الأطفال والمسنون والفقراء والمرضى ، يجب أن نعتبرهم سادة العالم الذى نعيش فيه . المرأة يجب أن تكون موضع احترام خاص . حيثما لا نكرِم النساء يكون لا جدوى من أفعالنا الخيرة . لا يجوز مطلقاً أن نضرب امرأة ولو بزهرة ! »(١) .

البوذية :

مؤسس هذا المذهب هو بوذا (أى الحكيم) أو ساكيامُونِي (أى زاهد قبيلة ساكيا) فهما فى الأصل لقبان صارا اسمين لمؤسس البوذية واسمه الحقيقى « سِيدَارْتَا جُوتَاما » الذى حول البرهمة التى كان عليها الهنود قبله إلى دين جديد ، تكاثر أتباعه ومريدوه .

(١) دروس الأخلاق للاستاذ « هنرى ماريون — Henri marion » الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس ، طبع باريس سنة ١٩٢٧ ص ١١٨ .

أنجبه والده ـ وهو ملك إقليميه ـ فى منتصف القرن السادس ق م ، ونشأ كما ينشأ أمثاله أبناء الأسرات الكبيرة فى اللذائذ والمسرات حتى بلغ عمره كما يقال تسعة وعشرين عاماً ، وصادف أن رأى — على ما يزعمون — فى إحدى جولاته شيخاً نال منه الزمن ، ومريضاً ، وجثة ، ورجلا من رجال الدين ، فتأمل فيما وقعت عليه عيناه ، وأطال التفكير فى الإنسان وما يلازمه على الأرض من شقاء وآلام .

وأخيراً اعتزم فى نفسه أمراً فترك قصره خلسة وذهب يحيا حياة العزلة والتفكير حيث أراد . ثم انقطع تماماً فى غابة ست سنوات ، قضاها فى التفكير ، وخرج بعدها يعلن للناس أنه صار « بوذا » أى حكيما ، وفهم تماماً أن الحياة لا تخلو مطلقاً من الألم ، وأن التخلص منه لايكون إلا بالزهد فى الدنيا ، والإعراض عن الرغبات والشهوات وخيرات هذا العالم المادية ، وبالإقبال على التأمل ، وأخذ النفس بالمحبة والصداقة للجميع . ولذلك ألغى ما كان عليه البراهمة من تقسيم الناس إلى أربع طبقات ، وظل عمراً طويلا « ٤٥ عاماً » ينشر بمذهبه فى الهند كلها ، حتى توفى نحو سنة ٤٨٠ تقريباً قبل الميلاد(١)

ترى البوذية أن الذى ينغمس فى الإثم يولد من جديد ، أى تحل روحه فى جسم آخر أردأ منه بين الحيوانات ، وأن الحكيم يولد

---

(١) دائرة المعارف الفرنسية .

من جديد فى حالة أفضل ، كأن تعود روحه فى جسم كاهن مثلا ، وأن المرء لا يزال هكذا آخذاً نفسه بالرياضة والزهد ، والتفكير الذى يؤدى للمعرفة الحقيقية ، فإذا وصل لذلك لا يعود للولادة من جديد مرة أخرى إذا مات ، بل يبقى متمتعاً بالنيرفانا أى السعادة القصوى ، التى لم يصل إليها بوذا نفسه إلا بعد وفاته .

ولأن بوذا ألغى نظام الطبقات كما قلنا كان مذهبه كثورة اجتماعية أشادت بمبادىء المساواة والأخوة الطيبة . وكان مما جاء فى هذه المبادىء : « عيشوا مخفين أعمالكم الطيبة معلنين أخطاءكم ، أحبوا الناس والكائنات كلها ، ليست الولادة من طبقة معينة هى التى تخلق البراهمى الحق ، فهذا لا يتعلق بالأم ، أنا أسمى براهمياً الفقير الذى لا إربة له ، والذى هو برىء يتحمل الإهانات والضربات ولو بالحديد بصبر وطيبة ، والذى لا يضرب حيواناً ضعيفاً أو قوياً ولا يسمح أن يكون كذلك ، والذى لا يقاوم المعتدى عليه ، والذى لا يحسد حاسديه ، كل أولئك هم البراهميون الحقيقيون بهذا الاسم[1] » .

ويقول بوذا نفسه فى بيان وجوب مقابلة السيئة بالحسنة : « إذا كان الحقد يرد على الحقد بالمثل فكيف ينتهى إذاً ! » . وللبوذيين مثل بديع فى وجوب الإحسان مهما كان المرء ضيق ذات اليد ، هو أن

(١) دروس الأخلاق السابق ذكره صفحة ١١٩

أرنباً لا يملك من حطام الدنيا شيئاً عز عليه أن يرد سائلا طلب ما يمسك به رمقه ، فشوى نفسه له حتى لا يرده خائباً[1] . هذا المثل يبين بإعجاب وجوب مساعدة المرء لغيره بما يملك من وقت ومال وبذات نفسه أيضاً ، كما يذكرنا بقول الشاعر العربى :

ولو لم يكن فى كفه غير نفسه　　لجاد بهـا ، فليتق الله سائله

وها هو ذا مثال آخر من أروع المثل فى وجوب الصبر على الأذى ومقابلة الشر بالخير ، والغلظة بالرحمة ، فى سبيل الدعوة للخير . هذا المثل نجده فى محادثة بوذا لتلميذ له اسمه « پُرنا Purna » أراد السفر لبلدٍ أهله متوحشون ليهديهم سواء السبيل ، ويعلمهم ما فى المذهب الجديد من حكمة وأخلاق ، فرأى ضرورة مقابلة أستاذه الحكيم قبل السفر ، فكان بينهما هذا الحديث الذى يبدؤه بوذا :

— إن من تريد السفر إليهم يا پُرنا أناس برابرة ، قساة يغضبون للتافه من الأمور ، فماذا تعمل لو أثاروا غضبك ، وأسمعوك ما تكره ؟

— أقول لنفسى إنهم طيبون ؟ ! إذ قنعوا بالكلام ، ولم يرفعوا فى وجهى يداً ، ولم يقذفونى بحجر .

— ولكن هبْهم اعتدوا عليك باليد ، أو رموك بحجر ، فما العمل ؟

---

(١) الفلسفة العلمية والفلسفة الأخلاقية ، صفحة ٢٥١ — ٢٥٢ ، ومن المفهوم أن مسألة هذا الأرنب هى أسطورة رمزية حكيمة .

— أفكر أنهم حلماء أيضاً ، إذ لم يضربونى لا بالعصا ولا بالسيف

— فإذا كان هذا الذى تخشى ؟

— أرى مع هذا أنهم حلماء إذ لم يسلبونى الحياة .

— فإذا سلبوك الحياة ؟

— أرى أنهم أسدوا إلىّ يداً ، إذ خلصونى بقليل من الآلام ، من هذا الجسم الملىء بالأقذار .

عندئذ ختم بوذا الحديث قائلا : مرحى ، مرحى ! فى مقدورك يا برنا أن تقيم مع هؤلاء المتوحشين . فاذهب خالصاً حراً من الشهوات ، مُعَزى عما تركته ، لتحرر الآخرين وتعزيهم ، فإذا وصلت للنيرفانا فاعمل على أن يصل إليها سواك أيضاً[1] .

و بعد ما تقدم عن البوذية وتعاليمها فى الأخلاق والاجتماع ، نرى أنها أخذت عن البراهمية أجمل ما دعت إليه من أخلاق فاضلة تعتبر فى مجموعها من المثل العليا ، وتركت ما رأته بحق يتناقض وهذه المثل من التفريق بين الناس — وكلهم خلق من خلق الإله الأعلى — وجعلهم طبقات يستذل بعضها بعضاً .

(١) دروس الأخلاق ص ١٢٠ .

ثالثاً عند الفرس

أهم ما يلفت النظر ويستوقف الباحث فى تاريخ الفكر عند الفارسيين قديماً هى الديانة الزَّرَادُشْتِيَّة ، التى ينسب وضعها إلى كبير مفكريهم زَرَادُشْت الذى عاش حوالى القرن السادس أو الثامن ق . م على ما ذهب إليه بعض المؤرخين ، أو حوالى القرن السابع كما جاء فى دائرة المعارف الفرنسية وتقوم هذه الديانة على اعتقاد أن هناك إلهين أوجدا العالم وتقاسماه ، فإله للخير والنور ويسمى « هُورْمِذْز Hormudz » أو مَازْدَا ، ويقول الشّهرستانى عنه إنه يسمى بالفارسية يَزْدَانْ[1] ، وإله للشر والظلمة ويسمى « أهْرِمَنْ Ahriman » هذان الإلهان هما مبدأ كل شىء ، فالأول صنع السماء والأرض والملائكة والصالحين من الناس ، والثانى صنع المردة والشياطين من الإنس والجن وهو سبب الرذائل والأمراض التى أفشاها بين الناس . وبذلك صار العالم حزبين : حزب الأخيار ، وحزب الأشرار ، وصارت الحرب قائمة بينهما ، كل يرجو الغلب لنفسه والنصر لأصحابه . ولا تزال الحرب سجالا حتى يكتب النصر الحاسم النهائى لإله الخير وحزبه ، فى نهاية العالم بعد أن ينال الشرير جزاءه الذى يكون مطهرة له ثم يلحق بالأخيار ، ولا يقوم للشر وإلهه بعد ذلك قائمة كما يقولون .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ٢ ص ٢٧ .

هذا وزَرَدُشْتْ يزعم أنه النبي الذي أوحى إليه إله الخير ، وتلقى عنه الكتاب المقدس وهو « زَنْدْأفِسْتَا Zand-Avesta » ويسميه الشهرستانى « زندوستا » ، وهو كتاب خرج به على الناس بعد عزلة دامت نحو عشر سنين . وتعاليم هذا الدين التي تضمنها كتابه تتلخص في عبادة الله والكفر بالشيطان ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجتناب الخبائث . وبالإجمال في العمل على نصر إله الخير ، بتعميم مبدئه والعمل بشريعته التي لا تأمر إلا بكل ما هو حسن وجميل من القول والعمل[1] .

ومن الطبيعي أن يبنى الفرس — أتباع هذا الدين — مذهبهم في الأخلاق على رأيهم في الألوهية وفيما بعد الطبيعة . فهم يرون أن في المرء صراعاً دائماً بين مبدأين : مبدأ النور والخير والحياة ،ومبدأ الظلام والشر والموت ، وعلى المرء أن يضع نفسه وإرادته رهن خدمة مبدأ الخير ، وذلك يكون باتباعه سبيل الفضيلة ، وبمساعدته في انتصار مبدأ الخير في المستقبل ، ذلك النصر الذى سيجىء في يوم لا ريب فيه ، ولكن كل امرىء يستطيع أن يعجل أو يؤخر حظه من هذا النصر .

والباحث لهذا المذهب من نواحيه كلها يرى بسهولة أنه مذهب متفائل يعتقد أن النصر سيكون حتما لمبدأ الخير أخيراً ، وحين ذاك يعم

---

(١) الملل والنحل الطبعة المذكورة ج ٢ ص ٧٨ — ٧٩

الجميع السلام . لكنه مذهب ليس فيه ما فى المذهب البراهمى والبوذى من نزعة صوفية تدعو إلى أخلاق وفضائل خاصة . إن المذهب الزرادشتى بما يقوم عليه من نضال بين الخير والشر يدعو إلى النشاط والعمل ، لا إلى القعود والإعراض عن الدنيا ، يدعو إلى سدّ ما يفتحه مبدأ الشر أو إلهه من أبواب للفساد والدمار ، بل إلى معارضتها بوسائل تمكن للخير فى هذه الدنيا ، والأمر أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من البيان والتفصيل .

رابعاً عند الصينيين

كتب كثير من الغربيين الذين يعنون بالفكر الشرقى وتطوراته عن الصين وحكمتها ، وخاصة عن حكيمها الأكبر « كُونْفِشْيُوس Confucius » وعن خلفه « مانْسِيوسْ Mancius » . ونحن فى بحثنا الأخلاق عند الصين ، لا نرى مطلقاً حاجة للكلام على كل نواحى التفكير فيها ، أى فى الدين وفى غير الدين ، بل نكتفى بالكلام على ما كان لها من فلسفة عملية ، وبعبارة أخرى على ما كان لها من جهود فى الناحية الأخلاقية ، معتبرين « كونفشيوس » ممثلها فى هذه الناحية ، وجاعلين من مراجعنا عنه كتاب الحوار الذى تضمن فلسفته ، والذى ترجمه من الصينية مباشرة للعربية الأستاذ الأديب محمد مكين الصينى .

كونفشيوس — الذى ينسب إليه المذهب الكونفشيوسى — ولد من أسرة كبيرة عام ٥٥١ ق م ، وهو مشهور عند عامة الصينيين بـ (كونج فوتسيه Koung — Fu — tseu)[١] ، ولكن الأور بيين كعادة كل مترجمى الأسماء ، حرفوا اسمه فصار كونفشيوس ، وظل يعرف به حتى الآن . ولم يكن فيلسوفا خاملا ، بل كان ذا مركز مرموق ، إذ كان وزيراً للعدل فترة من الزمن ، ثم رئيساً للوزارة حيناً . وأخيراً عزل بسبب الاضطهاد من منصبه ، فانتهز فرصة فراغه من مشاغل الورارة والإدارة ، وذهب يجوب البلاد ، معلماً للأخلاق ، ناشراً بها مبادئه ، حتى مات سنة ٤٧٩ ق . م

على أن هذا المذهب — الذى ينسب إليه — ليس كله وليد فكره ، بل استلهم فيه الأسفار القديمة التى حوت آداب الصين وتقاليدها وحكمتها ، وكان له من تنقيحها ، واختيار ما راقه منها ، وإعمال فكره فيها ، هذا المذهب الذى ينسب إليه .

تحتل مسألة الواجب فى تعاليم كونفشيوس المكان الأول فهو « مقدس وعظيم » ولذا كان المهم أولا وقبل كل شىء معرفة الواجب الذى قيمته الذاتية فيه « ولا يستمد سلطانه إلا من نفسه[٢] » هذا القانون الأخلاق — الذى يجب أن نصدر عنه فى كل ما نأتى ونذر —

(١) وكلمتا فوتسيه معناها الأستاذ المبجل . وأما كلمة كونج فهى اسم الأسرة .
(٢) دروس الأخلاق ص ١٢١ .

عام للجميع ، فليس لأحد أخلاقياً أن يحيد عنه ، ولا أن يتطلب من أعماله إلا أن تكون منبعثة عنه ، أي لا يكون له من القيام بها إلا أداء الواجب لا طلب غاية أخرى ، كلذة أو منفعة أو غيرهما ، وأى عمل يقصد به شيء من هذا يفقد قيمته الأخلاقيــة ، ولا يكون حريا بأن يوصف بأنه عمل فاضل ، ومتى كان المرء يتخذ الواجب والقيام به باعثاً له فى سلوكه ، يشعر عند أدائه بالسعادة الــكاملة التى لا يشعر بها أحد من النفعيين ، الذين لهم دائماً مآرب خاصة من أعمالهم ، غير القيام بالواجب وحده .

ثم بعد هذا ، إذا سألنا كونفشيوس عن الواجب ، وكيف نعرفه ، وكيف يثق الإنسان أنه يتبع أوامره ؟ نجده يجيبنا بأنه لا علينا إلا الاستماع للصوت الذى يحسه كل من منا فى قرارة نفسه ، و إلا أن يستجيب له ، فيكون مؤدياً للواجب فاضلا سعيداً .

هذه نظرة حكيم الصين وأستاذها العظيم للواجب وتقديسه له ، وجعل العمل الذى لا ينبعث عنه لا قيمة له من الناحية الأخلاقية . وجعل السبيل لمعرفة ما يأمر به هو الإصغاء للصوت الداخلى الذى ينبعث من داخل النفس ، و بعبارة أخرى من الضمير أليس فى هذا ما يجعله قد سبق « كانت » الفيلسوف الألمانى ، إمام مذهب الواجب ، فى بعض ما ذهب إليه فى الأخلاق ؟ وألا يرفع هذا كثيراً

من شأن تفكير فيلسوف الصين فى هذه الناحية مع أنه مات قبل أن يولد كانت (عام ١٧٢٤ م) بأكثر من اثنين وعشرين قرناً ؟ نعتقد أن الجواب فى ذلك كله بالإيجاب إن كنا منصفين .

وعند كونفشيوس أن المرء يجب أن يحاسب نفسه على ما عمل ، فقد أجاب من سأله عن الرجل ذى الخلق الكامل بأنه من لا يحزن ولا يخاف ، وكأن السائل رأى أنه من الكثير أن يعتبر كامل الخلق من انتفى عنه الحزن والخوف ، فأوضح له كونفشيوس ما يريد بقوله : « إن من حاسب نفسه ، ولم يجد عليها خطيئة ، فماذا يحزنه ويخيفه[١] ؟ » يريد بذلك أن كمال الخلق منوط بإرضاء الضمير ، ولا يكون هذا إلا بالقيام بالواجب .

كما كان من رأى كونفشيوس أن المرء يولد مفطوراً على الخير ، وفى ذلك يقول : « يولد الإنسان مستقيما ، فمن فقد الاستقامة ، وما زال فى الحياة ، فنجاؤه من الموت إنما هو من حسن طالعه[٢] » كما كان يرى أن للقدوة أثراً كبيراً فى الأخلاق واقتباسها ، ومن كلامه فى هذا : « كلما سرت بين رجلين وجدت لنفسى أستاذين ، من له فضائل فهو قدوتى ، ومن له رذائل فهو عبرتى[٣] » .

(١) كتاب الحوار ص ١١٢ — ١١٣
(٢) المرجع نفسه ص ٥٩
(٣) كتاب الحوار السابق ذكره ص ٦٧ — ٦٨

إذا تركنا هذا إلى الناحية الاجتماعية ، نجد كونفشيوس يرى أن أساس علاقات الناس بعضهم ببعض هو رعاية التبادل ، فلا تعامل الناس بما لا ترضى أن تعامل به ، و « أن رأس الفضائل هو حب الغير بكل ما للإنسان من قوة وعاطفة[1] ، وأن الناس جميعاً إخوة ، ولذلك أجاب تلميذاً له حين تألم لأن كل الناس لهم إخوة ما عداه ، بأن الرجل الممتاز فى خلقه يعتبر كل من فى العالم من أناس إخوة له[2] ، على أن هذه الأخوة لم تمنعه من إيجاب معاقبة المسيء بالعدل من غير إسراف ، ومجازاة المحسن بالإحسان ، كفًّا لعدوان الأول واستصلاحاً لنفسه إن كان لئيماً تصلحه العقوبة ، واستزادة للخير من الثانى .

وأخيراً لم ينس كونفشيوس حظ الدولة والمصلحة العامة من نشاط الإنسان الذى لا تكمل له الفضيلة إلا إذا عنى بالصالح العام للأمة حسب طاقته ، ولذلك لما سئل عن العار ، ما هو ؟ أجاب : « من العار ألا تهتم إلا بالرواتب والدولة تحت سياسة حكيمة . ومن العار أيضاً ألا تهتم إلا بالرواتب والدولة تحت سياسة غاشمة »[3] .

وواضح أنه يريد أن المرء يجب أن يهتم بعمله وحده مادامت الأمة تعيش فى ظل العدالة الشاملة ، لأن حقه سيصل إليه حتماً ، وأنه إذا كان

---

(١) دروس الأخلاق ص ١٢١

(٢) كتاب الحوار ص ١٣٢

الأمر بالعكس لم يكن واجبه أن يعنى براتبه أى بمنفعته الخاصة ، بل أن يكون همه تقويم ما اعوج من أمور الأمة العامة .

وهكذا ، رأينا أن الفلسفة الصينية تميل إلى الناحية العملية أكثر من الناحية النظرية ، ولهذا عنيت بالأخلاق والسياسة عناية قد تكون منقطعة النظير بين أمم الشرق القديمة . وهذه الظاهرة نلمسها لمساً فى كونفشيوس الذى كان همه إصلاح الفرد والمجتمع ، دون أن يعنى بما وراء الطبيعة ، أو بما يتصل بالإنسان من بحوث نظرية صرفة .

خامساً عند الاسرائيليين

عندما نقلب صفحة من تاريخ هذا الشعب العريق فى القدم أيضاً ، نرى أنه كان من تقاليدهم الضيقة فى فجر تاريخهم ، أنهم لا يعتقدون واجباً إلا لإلههم المحلى وأنفسهم ، حتى جاءهم الأنبياء والرسل والحكماء بالمثل الأخلاقية الرحبة الواسعة ، وفى ذلك يقول أحدهم فى القرن السادس قبل الميلاد : « ليس لجميع الشعوب إلا إله واحد كل العالم معبده ، يريد أن يكون الكل عادلا »[1] وإذا نظرنا لكتب العهد القديم التى نزلت فيهم (التوراة) نجد عندهم عقيدة أن الإنسان

(١) الفلسفة العلمية والفلسفة الأخلاقية تأليف شالى . طبع باريس ١٩٣٢
Phi. scienti. et phi. morale, F. Challaye, : ص ٢٠٤ — ٢٠٥
Agregé de philosophie.

مركب من جسم ، يعود للتراب بعد الموت ، ونفس خالدة تحاسب على ما كان منها فى الدنيا ، فإما إلى جنة ، و إما إلى نار . ومن هنا نرى لهم عواطف مشبوبة نحو العدالة والخير والفضيلة ، فنجد فى سفر الأمثال من التوراة : « النهى عن منع الخير لأهله والمرء قادر على فعله ، وأن الله يبغض العيون المتعالية واللسان الكاذب ، والأيدى السافكة للدم البرىء ، والقلب الماكر بأفكار الشر ، والأرجل السريعة الجرى للسوء ، وشاهد الزور وزارع الخصومات بين إخوة » كما نجد منهم تقديراً لأثر القدوة الصالحة والسيئة فى الأخلاق ، إذ جاء فى هذا السفر أيضاً : « أن مساير الحكماء يصير حكيما ، ورفيق الجهالة يُضرّ » .

و إذا تركنا التوراة للتلمود[1] نجد هذه الوصية : « أحبب غيرك كنفسك ، ولا تعامله بما لا تحب أن يعاملك به » وهذه هى الحكمة التى أخذها أحد حكماء اليهود فى القرن الأول قبل الميلاد « هِلِّيل Hillel » مبدأ له ، فهى عنده كلمة الشريعة الجامعة ، وما عداها مجرد تفسير لها . وفيه أيضاً : « من لا يضطهد مضطهديه ، ومن يتحمل الإهانة صامتاً ، ومن يفعل الخير حباً فى الخير ، ومن يستسلم لآلامه فرحاً ، أولئك هم أصدقاء الله[2] » . كذلك ذكر « مكسيم غوركى » الكاتب

(١) التلمود هو المؤلف الذى يشمل القانون المدنى والدينى لليهود ، وهو ملحق بأسفار التوراة الخمسة الأولى وقد أخذ وضعه من علماء اليهود ألف عام .

(٢) فى الفكر اليهودى للدكتور هرتس الحاخام الأكبر للامبراطورية البريطانية ، وتعريب الدكتور الأديب الفريد يلوز السكرتير السابق لجمعية المباحث التاريخية الإسرائيلية المصرية .

الروسى المعروف هذه الحكمة السامية لهلّيل السابق ذكره : « إن لم تكن لنفسك فلمن تكون ؟ ولكن إن كنت لنفسك فلم تكون ! » ويقول غوركى عن نفسه إنه تأثر بما فى تلك الكلمة الجليلة من معنى دقيق ، وحكمة عميقة ، فجعل مبدأه أن يعنى بنفسه فلا يكون كلاً على غيره ، وألا يحيا لنفسه فقط ، وإلا كان لا معنى لحياته ، وأخيراً يختم كلمته بقوله : « إن حكمة (هِلّيل) هى النبراس الذى هدانى السبيل وما كان سهلاً سوياً » .

ولا يسعنا أن نختم الكلام عن الأخلاق عند الإسرائليين ، قبل أن نشير إلى ما كانوا يعتقدون من أن الإنسان مرتبط بالله بعقد وميثاق ، فيجب إذاً أن يرعى ما عاهد الله عليه من اتباع أمره ، واجتناب نهيه ، وإلا وكله الله إلى نفسه ، وخسر الدنيا والآخرة . كذلك يجب أن نشير إلى ما يرونه من حرية الإرادة ؛ وفى ذلك يقول أشهر فلاسفتهم وهو موسى بن ميمون[1] : « إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة ، أى أنه بطبيعته واختياره وإرادته يفعل كل ما للانسان أن يفعله ؛ وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى : أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا أو

---

(١) هو أكبر فلاسفة اليهود ، ولد بقرطبة عاصمة الأندلس سنة ١١٣٥ م وأهم مؤلف فلسفى جامع له هو كتابه دلالة الحائرين .

يصلهم من النعم — أفراداً كانوا أو جماعات — كل ذلك على جهة الاستحقاق . فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها لحينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاء له ، وكل هذا باستحقاق ، لكنا نجهل وجه الاستحقاق[1] » .

وأخيراً — وهذا هام جداً — جرى جمهور أحبارهم على « أن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ولو لم يؤمر بذلك على يد نبى ، وأنه يعاقب على كل شر فعله ولو لم يُنْهَ عنه على يد نبى ، إذ ذاك منهى عنه بالفطرة » . ومعنى ذلك : أن المرء رزق قوة فطرية يعرف بها الخير من الشر ، وإليها يرجع فى الأخلاق .

هذه القوة الفطرية هى الضمير الذى زودنا الله به ، حتى نهتدى بنوره ، ونعرف ما يحسن فعله وما يسوء ، إنه الحارس الملكى الذى شاء الله الحكيم الرحيم أن يضعه فينا لينقل لنا نصائحه وأوامره الأبوية ، وليكون قاضينا حين نبتعد عن الطريق السوى . على أنه ليس معنى هذا أن الضمير عندهم قائد لا يضل وناصح لا يخطىء ؛ إن الشهوات قد يقوى أمرها ويعلو عليه صوتها ، فيضعف أمامها ويتأثر بها فى أحكامه ، وهنا يكون الضلال فيها لعلاج هذه الحالة كان لا بد من الوحى لمساعدة

---

(١) موسى بن ميمون للدكتور الأستاذ اسرائيل ولفنستون ، مطبعة لجنة التأليف سنة ١٩٣٦ ص ١٠٤ .

الضمير و إرشاده ، وليجعله يسمع بوضوح صوت العقل الخالص ، أى صوت العقل الآلهى[1] .

خاتمة و تقدير

والآن بعد أن طفنا مسرعين بالأمم الشرقية التى تعرضنا لها ، وعرفنا بعض الشيء عن التفكير ، وخاصة الأخلاق فيها ، نعلم أن الأخلاق ليست وليدة الأهواء ، و إنما هى وحى الضمائر والعقول السامية ، وأنها لهذا قوانين عامة للناس جميعاً خالدة على الأجيال . هى هى عند المصريين وغيرهم من الشرقيين ، والإغريقيين ، والرومان ، وشعوب هذا القرن الذى نعيش فيه ، والقرون التى تتلوه إلى أن يشاء الله ، اللهم إلا عند من فسدت فيهم الفطر الإنسانية ، فأصبحوا يفهمون الأمور على غير حقائقها .

ولهذا نجد فى تاريخ الأخلاق أفكاراً وآراء أخلاقية عالمية جاءنا بها أصحاب الضمائر العالية النيرة ، بعد تفكير عميق تجاوزوا به أزمانهم و بيئاتهم إلى الإنسانية عامة ، فصارت لهذا مبادىء مقبولة منا جميعاً إذ أصبحت حقائق عامة يعترف بها الجميع[2] .

---

(١) Le monothéisme ou la verité Religieuse (تأليف الحاخام ميشيل ماير) طبع باريس عام ١٩٠٠ ص ١٠٣ وما بعدها .

(٢) يرجع فى فهم هذا والتدليل عليه للمقالات التى نشرتها بمجلة الرسالة فى هذا الموضوع « الأخلاق والعلم » .

على أن ليس معنى هذا أن الأخلاق عند أية أمة من الأمم الشرقية التى عرجنا عليها وضحت معالمها ، وتقررت قواعدها ، وصارت علماً له قوانينه العامة ، ذلك ما لا يظفر به الباحث لتاريخ التفكير الشرقى ، ولا يقول به منصف خلا من التعصب والحكم بالهوى ، إنما نجد ذلك عند الإغريق بعد أن أخذ التفكير الفلسفى فى النضج على يد سقراط .

والآن ندع الشرق والشرقيين ، لنتكلم عن تاريخ الأخلاق عند الإغريق .

المقالة الثانية

الأخلاق عند الإغريق

يستطيع الباحث الذى ساير الأخلاق عند الإغريق أن يقرر أنها مرت بثلاثة أدوار : دور التمهيد والإعداد ، ودور الإنشاء والبناء والنضوج ، ودور الضعف والانحطاط .

فى الدور الأول كانت الأخلاق لا تعدو غالباً حكما ونصائح تجرى على ألسنة الشعراء والحكماء ، أو آراء منثورة فى بعض نواحى الأخلاق ، لا تبلغ من الإحاطة والتماسك درجة أن نعتبرها علما ، وإن تسامحنا فى استعمال هذه الكلمة .

وفى الدور الثانى نجد الأخلاق تؤسس وتكون علما ، وتبلغ أسمى ما وصلت إليه من الكمال ، فى العصور القديمة بفضل سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس .

وأخيراً فى الدور الثالث نجد الدراسات الأخلاقية ينتابها الضعف شيئاً فشيئاً ، حتى ينال منها فتصل إلى آخر درجاته ، وذلك بصنيع الكلبيين والرواقيين والقورينائيين والأبيقوريين الذين كانوا جميعاً فى مذاهبهم عالة على أولئك الذين بنوا الأخلاق ولا سيما سقراط ، وبانتقال الفلسفة إلى روما حيث كانت العناية بالناحية العملية أكثر

منها بالناحية النظرية ، وبامتزاجها بالتصوف فى الإسكندرية ، وكل من هذا وذاك من أمارات التدهور الفكرى .

الدور الأول

هومير ، هيزيود ، الحكماء السبعة ، الفيثاغوريون ، هيراكليت ، ديموكريت ، السوفسطائيون

هومير :

أول ما يطالع الباحث فى تاريخ التفكير لدى الإغريق قصيدتا هومير الخالدتان ، نعنى الإلياذة والأوديسة ، فهما أقدم ما وصل إلينا من مظاهر تفكيرهم فى الأخلاق وفى غير الأخلاق ، وقد أنشأ الشاعر الفقير الأعمى الموهوب هاتين القصيدتين -- إن صح وجوده وأسهما جميعاً له — فى حرب تروادة التى استمرت كما يقال من عام ١١٩٣ إلى عام ١١٨٤ ق . م . بين أسبارطه باليونان ومدينة تروادة على شاطىء آسيا الصغرى .

وكان سببها أن باريس بن بريام ملك تروادة القوية زار اليونان ومر بأسبارطة ، ونزل ضيفاً على ملكها منلاس ، فأعجبته زوجه هيلينى المشهورة بجمالها ، فنوى اختطافها . ونفذ ما أراد . كان من الطبيعى أن يستنفر الملك زوجها أنصاره لهذه الإهانة والانتقام لأنفسهم وتخليص الملكة ، وفعلاً اجتمع له جيش كبير أمّر عليه أخاه أغاممنون ، وأبحر الجيش وحاصر

تروادة عشر سنوات عبثاً ، وأخيراً تم لهم فتحها بالحيلة ، وهدموها وقتلوا ملكها وأشجع أولاده وهو هكتور ، ورجعوا منصورين .

وهنا تتداخل الأساطير ، فتجعل الآلهة تشترك فى الحرب ، وتجعل أوليس بعد انتصار قومه وإرادته الرجوع معهم يضل عشر سنوات فى البحار ، بفعل الآلهة التى كانت تقيم أمامه العقبات وتصيبه بالنكبات ، حتى إذا قدر له الرجوع لإيتاك — مملكته الصغيرة باليونان — وجد قصره محتلا بكثير من أشراف قومه ، كلهم عاشق لزوجته بنيلوب ، طامع فى أن تختاره من دونهم بدلا من زوجها أوليس الذى مات . يتألم أوليس لهذا ، وتتوزع عواطفه بين الألم لخيانة الأصدقاء ، والإعجاب بالزوجة الوفية لزوجها الميئوس من عودته ، الصابرة على ما يسومها الرغاب من أذى وإعنات ، وتشاء الآلهة أن تهبه القوة فيبطش بهم جميعاً بمساعدة ابنه تلياك وينزل بهم العقاب .

قص علينا هومير فى الإلياذة — التى ترجع فيما يرى النقاد إلى القرن التاسع — أنباء القتال الذى أدخل فيه الآلهة ، فكان حديثه عنها فرصة عرفنا بها بعض الشىء عن تلك الآلهة وعن أفكار الإغريق الدينية . كما قص علينا فى الأوديسة — التى يقال إنها ترجع إلى القرن التاسع والثامن — أنباء « أوليس » البطل اليونانى ، وما حاق به من خطوب أثناء سياحاته الطويلة فى سبيل دعوته لوطنه ، فاتخذ من ذلك سبباً

ليذكر عادات البلاد وتقاليدها وأخلاقها ، وبذلك كان هومير الشاعر والمؤرخ لأزمان الإغريق الأولى .

إذا اتخذنا هذه الأشعار المنسوبة لهومير مقياساً للتفكير عند اليونان فى ذلك العصر ، نجد فى الأوديسة أنهم كانوا يتمدحون و يشيدون ببعض الفضائل : كشجاعة بطله أشيل[1] ورحمته وصبر «أوليس» على نائبات الدهر وكفاحه لها ، وعفة زوجته بنيلوب ووفائها ، و بر ابنه تليماك به .. وهذا ونحوه كما ترى ليس إلا دليلا على إحساسهم بعاطفة الخير والشر الفطرية فى الناس جميعاً .

هيزيود :

أما إذا جئنا لهزيود — الشاعر الآخر الذى عاش فى القرن الثامن — فإننا نجد التفكير بدأ يدخل فى الأخلاق ، وإن كان تفكيراً ضعيفاً لم ينج من التأثر بعواطف الشاعر الخاصة ؛ والذى يستعرض ديوانه الذى سماه «الأعمال والأيام» يجده مملوءاً حكماً تدور حول فكرة العدالة ، فمن ذلك قوله : « من يضر غيره يجلب الشر على نفسين ، عين زوس[2] تبصر كل شىء . إذا كان الذى يربح الدعوى هو الأكثر طلاحاً فمن الضار أن يكون المرء صالحاً ، ولكنى لا أعتقد أن يكون زوس الحكيم جداً قد صنع مثل هذا ، إن ساعة العقاب آتية لا محالة[3] .

---

(١) أحد أبطال هومير اليونان .
(٢) كبير الآلهة الذين كانوا يعيشون فى قمة الأولمب .
(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٦ .

الحكماء السبعة :

نبغ هؤلاء فى القرن السابع والسادس قبل الميلاد ، والمؤرخون مختلفون فى أسمائهم — إن سلمنا بوجودهم — على أنهم على كل حال لم يكونوا فلاسفة ، وإنما كانوا أناساً عمليين رزقوا حظاً من الحكم ، وجوامع الكلم والأمثال ، فعملوا على قذفها فى قلوب الجماهير ، وإذاعتها بين الناس ، دون أن يصحب ذلك نقاش أو كبير تفكير ، فهى حكم أخلاقية نتيجة التجارب والحياة المتبصرة[1] .

من هذه الحكم : « العفو خير من العقوبة ، شر الحيوانات المستأنسة المتملق الخادع ، الانتصارات الحقة هى التى لا تكلف نقطة واحدة من الدم ، هى التى تكون لنا على أنفسنا ، تزود وأنت شاب من الحكمة لهرمك لأنها أقل الخيرات عرضة للفساد ، لتكن مصيبة صديقك أسرع بك إليه من ثروته وغناه ، هذبوا الناس وأضيئوا قلوبهم بالمعرفة كى لا تجدوا سبباً لعقابهم »[2] إلى أمثال هاتيك الحكم والأمثال التى مهما كان أمرها لا تكون هيكلا لمذهب أخلاقى .

قلنا إن هناك من يشك فى وجود هؤلاء الحكماء ، ولذلك نجد المؤرخين مختلفين فى أسمائهم ، على فرض أنهم كانوا شخصيات تاريخية حقيقية لا رمزية ، هاهو ذا الشهرستانى يصفهم بأنهم أساطين الحكمة ،

---

(١) تاريخ الفلسفة (المسائل والمذاهب) للاستاذين (پول جانيه Paul Janet) و (جبريل سياى G. Séailles) باريس ١٩٣٢ ص ٣٩٥

(٢) دروس الفلسفة للاستاذ (هنرى ماريون H. Marion) ص ١٢٢ .

ويذكر منهم طاليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون[1] ، وغيره يذكر فيهم سولون المشرع الأثينى الذى عاش من عام ٦٤٠ إلى عام ٥٥٨ ق. م ، ودائرة المعارف الفرنسية تعدهم هكذا : طاليس ، بيتا كوس بياس ، كليوبول ، ميزون ، شيلون ، أو خيلون ، وأخيراً سولون .

الفيثاغوريون :

ولد فيثاغور عام ٥٨٢ وتوفى عام ٤٩٧ ق . م . وهو وأتباعه أكبر فلاسفة الأخلاق فى العصر الذى قبل سقراط . وإذا تركنا جانباً ، لتاريخ الفلسفة ، تعيين علاقة فلسفتهم العملية أى الأخلاقية بفلسفتهم النظرية لمكان الدقة فى ذلك ، نقول إن النزعة العامة لمذهبهم فى الأخلاق هى التصوف . ذلك أنهم كانوا يدينون بالتناسخ الذى يتطلب الاعتقاد به المبالغة فى الزهد ورياضة النفس .

من أجل هذا كانوا يعلمون أن الخير فى انتصار الروح على الجسم ، وأن الفضيلة فى الإعراض عن اللذات ، وأن العفة جهاد بين العقل والشهوات . ولولا إيمانهم بالله الذى أنعم عليهم بالحياة ، لنصحوا بالانتحار مسارعة إلى تخليص الروح من الجسم[2] ، لكنهم — وهم لم يجيئوا

---

(١) الملل والنحل الطبعة السابعة ج ٢ ص ١٥٨ .

(٢) أنر هذا الرأى ومثله هو الذى جعل الشهرستانى فى الملل والنحل ج ٤ ص ٧٣ يقول عن فيثاغورس إنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وإنه ذو الرأى المتين والعقل الرصين .

للحياة برغبتهم وصنعهم — كانوا يوصون بوجوب الإذعان لأوامر الله ، ومنها احتمال الحياة وآلامها تكفيراً عما سبق ارتكابه من آثام فى الحياة السابقة . وكان من الوسائل الفعالة فى رأيهم لتهذيب الأخلاق العلم كما نرى ذلك الآن .

ومع ما كان يدعو إليه رجال هذا المذهب من المحبة والصداقة ومساعدة الغير ، كانوا لا يرضون أن تؤدى مساعدة الغير ومحبته إلى أن يصير ضعيفاً متواكلا ، ولهذا جاء فى كلامهم : « يجب مساعدة الناس فى حمل أثقالهم لا حملها عنهم »(١) .

وأخيراً كان من محاسن هذا المذهب ، أنه كان يدعو إلى أن يفحص المرء ضميره ليعلم ما أتى من خير أو شر ، وفى ذلك يقول بعضهم: « لا تجعل للنوم عليك سبيلا قبل أن تعرض على نفسك ما مر بك فى يومك وما عملته طيلة النهار ، فتتساءل عما نقصك من خير كان يجب أن تعمله ، وعما أتيت من شر كان يجب تركه . وهكذا تستعرض أعمالك واحداً بعد آخر ، فإن رأيت أخيراً أنك اقترفت إثماً ندمت ، وإلا سررت واطمأننت »(٢) .

وقد كان لطابع هذا المذهب من الزهد والخشونة تأثير جلى دام طويلا ، وظهر بصفة خاصة فى المذهب الأفلاطونى ، كما يتبين عند الكلام عن أفلاطون ومذهبه فى الأخلاق .

(١ ، ٢) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسياى ص ٣٩٦

هيراكليت :

بعد هؤلاء نصل إلى بدء الآراء الأخلاقية القائمة على تفكير فلسفي عام ، أى نصل للكلام على هيراكليت (٤٥٠ ـ ٤٧٥ ق . م) وديموكريت (٤٧٠ ـ ٣٦١ ق . م) ، فهما أول من أثر عنهم آراء فى الأخلاق ترتكز على مذهب فلسفى وتتمشى معه .

وقد صدر الأول فى فلسفته عن أن العالم فى تغير دائم ، وأن الأشياء فى تغير متصل وفق قانون عام ، ولهذا ينصح للمرء أن يخضع لنظام العالم وقانونه العام ، وأن يتحمل ما يأتى به بصبر ، وأن يفهم أنه ذرة منه ، من الخير له إذا أن يترك نفسه يسير مع هذا التيار الجارف ، لا أن يقف معارضاً له[1] ، وأن يقمع شهواته « لأن الشهوة توكيد للشخصية والشخصية انتقاض على القانون الطبيعى ومعارضة للتغيير[2] » .

ديموكريت :

وأما ديموكريت فكان لا يرى فى الوجود إلا المادة ، حتى النفوس هى مادية أيضاً ، إذاً فليس للانسان أن يطمع فى الخلود ، إذ ليس له إلا الأيام التى يقضيها فى هذه الحياة ، ولهذا صدر فى آرائه فى الأخلاق عن مذهب المنفعة بمعنى الكلمة . إنه رأى أن السعادة

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسياى ص ٢٩٥
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢١

هى الغاية النهائية التى يجب أن تطلب فى الحياة ، وأنها فى رأيه هى الصحة والمزاج المعتدل والروح المطمئنة الهادئة ؛ وأساس ذلك كله العفة ، والتمييز بين اللذات ، والمفاضلة بينها ، والتزام حد الاعتدال فيها .

السوفسطائيون :

إبان انتشار مذهب الفيثاغوريين فى اليونان كان هناك مذهب السوفسطائيين الذى كان يتفق مع الروح اليونانية أكثر من المذهب الآخر ، إذ كان وليد بيئته ، ونتاج العصر الذى ظهر فيه . ذلك العصر الذى كان فيه كل امرىء يتعصب لمدينته ونظمها ، ويؤثر مصلحتها على مصلحة سائر المدن ، بل على مصلحة الدولة نفسها . ثم زاد التنافس بين الأفراد كما زاد بين المدن ، ففشت نزعة الأنانية الفردية ، وصار المرء يرى أن الواجب فى تقديم صالحه على صالح مدينته . وتلك نزعة تظهر بوضوح فى عصور الحكم الديمقراطى ، ومردها فيما نعتقد إلى مبالغة الفرد فى تقدير نفسه ورعاية صالحه ، تعويضاً عما أصابه من زراية وإهمال حين كان السلطان للأرستقراطيين .

تلك كانت الحالة فى بلاد اليونان حين ظهر السوفسطائيون فى القرن الخامس ق . م : تعلق بالديموقراطية وأخذ بأسبابها ، حتى ساد حكم الشعب بأثينا بعد أن دحرت الفرس ، وحفظت للبلاد استقلالها ؛ وأخيراً شعور الفرد بذاتيته وطموحه للمراكز السامية ،

فكانوا فى حاجة لمن يعدهم لها ، ووجدوا فى السوفسطائيين خير الأعوان والمعلمين[1] .

ومن الخير أن نأتى هنا بكلمة للدكتور طه حسين ، صور بها هذا العصر وما كان يضطرم فيه من نزعات ، إذ يقول :

« إن العقل اليونانى فى ذلك العصر كان قد وصل إلى حال من الشك لم يعرفها من قبل : شك فى الفلسفة التى عجزت عن تفسير الكون ، وشك فى الدين الذى أصبح من السخف بحيث لا يستطيع أن يؤمن به عقل يحترم نفسه ، وشك فى الحياة السياسية التى اشتد فيها الاضطراب وعبثت بها الحروب من جهة ، والثورات من جهة أخرى ، والأهواء الشخصية من جهة ثالثة ، وشك فى النظام الاجتماعى الذى لا قيمة له إذا لم يعتمد على فلسفة قوية أو دين متين أو سياسة ثابتة شك فى كل شىء ، وحرص على المنفعة الخاصة التى يمكن أن يؤمن بها الفرد حقاً ، لأنه يحسها ويستمتع بها ويسعى إليها . فى هذه الحال نشأت فلسفة السوفسطائيين (Sophistes) التى كانت فى حقيقة الأمر مرآة صادقة للحياة الاجتماعية ، والتى كانت تنكر كل شىء فى نفسه ، ولا تعترف إلا بشىء واحد وهو المنفعة الفردية[2] »

---

(1) [illegible] ومات هرباً [illegible] ٣٧٥ ق . م

(2) [illegible] ص ٥٦ [illegible]

نصب السوفسطائيون أنفسهم معلمين مأجورين ، وجهوا همهم للحياة العملية ، وحولوا الفلسفة من النظر فى العالم الخارجى ومبادئه وأصوله وعلله إلى البحث فى الإنسان وقواه ، ووسائل النجاح فى الحياة . لذلك نراهم هنا وهنالك يعلمون الشبان كيف يكون النجاح مهما كانت الوسائل ، وكيف تكون الغلبة بالجدل وبالباطل والتمويه ، وكيف يستطيع المرء أن يسند الرأى وضده ، حتى صارت كلمة سفسطة — واشتقاقها فى الأصل عن الحكمة — رمزاً للجدل والتهريج واللعب بالألفاظ .

وقد ساعدهم على هذا ، ما رأيناه من التغير الكبير الذى حصل فى العقلية الإغريقية بتغير الأحوال الاجتماعية ، وغير هذا من العوامل الأخرى وكان من ذلك أن التفكير الفلسفى أخذ فى التحول عن الطبيعة للإنسان ، وخاصة بصفته فرداً فى جماعة ، وبعبارة أخرى نجد البحوث الإنسانية خلفت البحوث الطبيعية(1) .

صدر السوفسطائيون فى مذهبهم عن قاعدة أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة أن الحواس سبيل المحسوسات ، ولما كنا نختلف فى الإحساس والمشاعر ، وكانت الأشياء معرضة للتغير والاختلاف ، كانت مدركاتنا الحسية مختلفة ، وكان ما يحسه كل إنسان باعتباره فرداً هو الحق بالنسبة له ورأوا من المنطق أن يكون الأمر كذلك

(1) Léon Robin, la morale antique, Paris 1938, p. 22 -23

فى الأخلاق ، بمعنى أن يكون المرء مقياس الخير والشر ؛ فما يحس أنه الخير كان خيراً ، وما يشعر أنه الشر كان شراً .

وإذاً فلا يوجد إلا خير نسبى يلاحظ فيه الفكرة التى يكوّنها الإنسان عنه ، واللحظة التى يحكم فيها عليه . وهذه الفكرة التى يصدر لأجلها الحكم لا يمكن أن نقول عنها إنها خاطئة ، ما دامت صادرة عن إحساس حق[1] .

هذا ، وهؤلاء الناس — أعنى السوفسطائيين — لنا بهم إلف لكثرة ما يرد من ذكرهم فى كتب علم الكلام ، لذلك نرى من الخير أن نبسط الحديث قليلا فى بيان مذهبهم وطوائفهم ، راجعين فى ذلك ، فضلا عما لدينا من كتب الفلسفة ، إلى بعض المراجع فى علم الكلام ، وإلى مذكرات الأستاذ المحقق «سانتلانا» المخطوطة بالجامعة المصرية .

تعرض علماء الكلام إلى السوفسطائيين عندما تكلموا على إثبات العلوم الضرورية ، إذ جعلوا إثباتها والرد على منكريها من مبادىء علم الكلام التى لا بد من بيانها ، لأن العلوم النظرية تنتهى إلى هذا النوع من المعارف والعلوم التى بعضها حسى وبعضها بديهى ، وقد أنكر هذين الضربين السوفسطائيون جميعاً مستندين إلى أدلة زخرت بها

---

(١) الأخلاق النفعية تأ ف مسيو روبار المتقدم الذكر ص ٢٥

كتب علم الكلام ، وليس هنا محل بيانها[1] ، وإذا رجع الباحث إلى هذه المصادر يجدها تتفق فى الكلام على هذه الفرقة ، وعلى أنها ثلاث طوائف ، هى : اللاأدرية ، والعنادية ، والعندية وإننا ننقل هنا نفس ما ذكره الطوسى إذ كان مرجع سعد الدين التفتازانى ، كما يتبين من الرجوع إلى كتابه شرح المقاصد .

يقول الطوسى فى تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين محمد بن عمر الرازى : « إن قوماً من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ، ويتشعبون إلى ثلاث طوائف ؛ اللاأدرية ، وهم الذين قالوا نحن شاكون ، وشاكون فى أنا شاكون وهلم جرا ؛ والعنادية ، وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية ، إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها فى القوة والقبول عند الأذهان ؛ والعندية ، وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين وليس فى نفس الأمر شىء بحق » . هكذا لخص الطوسى ما يظنه البعض فى أمر تلك الطائفة ، ثم قرر أن المحققين يرون أنه لا يمكن أن يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب ، بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه[2] .

(١) يرجع فى هذا البحث إلى المواقف لعضد الدين الإيجى وشرحها للسيد الشريف الجرجانى طبعة مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ جـ ١ ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والمقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ١ ص ٢٢ — ٢٣ طبع الآستانة ، ونصير الدين الطوسى فى تلخيص المحصل للرازى فى حاشيته ص ٢٣ طبع الخانجى

(٢) هامش ص ٢٣ من كتاب المحصل نشر الخانجى عام ١٣٢٣ هـ

وللطوسى وأمثاله المعذرة فيما رأوه من أنه لا يمكن أن يكون فى العالم جماعة تنتحل هذا المذهب ، لمخالفته للعقل السليم والمنطق الصحيح أولا ، ولعدم إمكانهم الاهتداء بالمصادر الصحيحة للفلسفة الإغريقية ثانياً ، ولذلك نراهم يجمعون على عدّ اللاأدرية طائفة من السوفسطائيين ، وليس هذا من الحق فى شيء ؛ فقد اختلط عليهم الأمر ، فكان منهم هذا الخطأ ونحوه مما يتصل بالفلسفة الإغريقية .

من أجل هذا نرى خيراً أن نأتى برأى مستشرق كبير هو الأستاذ سانتلانا ، الحجة فى الفلسفة الإغريقية ، واتصال المذاهب الكلامية الإسلامية بها ، من مذكراته المخطوطة التى سبق أن أشرت إليها .

إنه يقول : « والحاصل أن السوفسطائية قوم اتخذوا الفلسفة حرفة فكانوا يجتازون المدن والأقطار ويدّعون القدرة على كل علم وعلى تعليمه أيضاً فى أقرب وقت ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا علم فى الحقيقة ولا حكمة وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود — على فرض وجوده — هو ما يدركه بحاساته الخمس . ولما كان الإدراك الحسى مما يختلف بين الناس من إنسان إلى إنسان ، بل فى الإنسان الواحد باختلاف الأوقات والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيراً مستمراً ، فقد لزم من ذلك أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر بل كل ذلك مما تواطأ عليه الناس ، يستقر به أمرهم ويحكى بعضهم على بعض ، وهو فى نفسه أمر ليس بموجود .

و بعد إجماعهم على هذه الأصول قد اختلفوا فى الفروع ، فذهب « بْرُوتاغوراس » إلى أن ماظهر لكل واحد حقاً فهو حق بالنسبة إليه ، أى أن الإنسان مقياس الأمور فى وجودها وعدم وجودها ، ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيره . وذهبت طائفة أخرى اشتهرت باسم « غورغياس » إلى أنه لما كانت الأشياء فى حكم التغير الدائم فلا يتمكن الإنسان من إدراك الحق بوجه ، وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه فى كل آن من ظواهر الأشياء ، لا يتعدى حكمه فيها إلى ما يدركه فى آن آخر ، ولا يقول بوجود شىء ألبتة ، إذ حقيقة الأشياء على فرض وجودها مما لا طاقة للبشر عليه .

« وهذا المذهبان معروفان عند من لقبوا المذهب الأول أى مذهب « بروتاغوراس » بمذهب العندية ، والثانى بمذهب العنادية . وقد ألحقوا بهما مذهباً آخر ليس من السوفسطائية بشىء ، أعنى مذهب « بيرون » الذى ذهب إلى الشك المحض ، والإمساك عن الجزم بشىء أحق هو أم باطل ، ومذهبه معروف عند العرب بمذهب اللاأدرية[1] »

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن من الخطأ التفرقة بين هذين المذهبين بتسمية أحدهما بالعندية والآخر بالعنادية ، لأن ممثليهما — على ما يرى — وهما بروتاغوراس وغورغياس — كل منهما يؤمن تمام الإيمان برأى صاحبه . ونعتقد أن هذا بعيد عن الصواب .

---

(١) ص ٢٠ — ٢٣

إن «بروتاغوراس» قال فى كتابه (الحقيقة) : «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود مالا يوجد» ، وإن أفلاطون شرح هذه القولة فى محاورته (تيتياتوس) : «بأن الأشياء هى بالنسبة لى على ما تبدو لى ، وهى بالنسبة لك على ما تبدو لك ، وأنت إنسان وأنا إنسان»[1] ، فلا شك بعد هذا فى صحة تسمية مذهبه بالعندية ، ما دام الحكم على الأشياء مرجعه إلى ما يظهر عند كل إنسان من صفاتها وخواصها وأحوالها .

كذلك وضع زميله «غورغياس» كتاباً (فى اللاوجود) لخص فيه آراءه فى هذه القضايا الثلاث ؛ لا يوجد شىء ، وإذا كان هناك شىء فالإنسان قاصر عن إدراكه ، وأخيراً إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس[2] ، وإمعان النظر فى هذه القضايا ، يجعل المرء مطمئناً إلى أن المتكلمين أصابوا الحز فى تسمية مذهبه بالعنادية[3] .

لكن هذا لا يمنعنا من الموافقة على أن المتكلمين وغيرهم من المسلمين التبس عليهم الأمر ، فجعلوا من السوفسطائيين طائفة ثالثة لقبوها باللاأدرية ، بينما هذا مذهب «بيرون» الذى عرف بالشك ، والذى عاش فى القرن الرابع والثالث قبل الميلاد .

---

(١) عن تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٥٩
(٢) نفسه ص ٦١
(٣) الاستاذ يوسف كرم أشار إلى هاتين التسميتين فى كتابه المذكور ص ٦٠ و ٦٢

ولسنا نستطيع أن نحدس بمتعلق شكه أو نخاله ، أى ليس فى مقدورنا الجزم بأن الشك كان منصباً على الأشياء نفسها ، أو على قيمتها بالنسبة إلى ما يرجوه المرء من سعادة فى حياته . وربما كان الأقرب إلى العقل أن يكون الشك فى أن هذا الشىء بعينه خير دائماً مثلا ، وذاك شر دائماً كذلك ، ما دامت الأشياء والأحوال فى تغير مستمر ؛ و إذاً فلا خير ولا شر فى ذاته ، و إنما الأمر على ما تعارفه الناس فيما بينهم ، فهذا يكون خيراً مرة وشراً أخرى . وهذا الرأى أدعى للسعادة ما دام لا بقاء لشىء على حال .

ومهما يكن ، فإن السوفسطائيين يرون أنهم بمذهبهم قد أعلوا شأن الفرد وردوا له اعتباره ، إذ لم يرضوا له أن يظل أسير الآراء التى وضعها سواه ، سواء أكان ذلك فى القوانين أم فى الأخلاق . ذلك أنهم كانوا يذهبون إلى أن القوانين الاجتماعية إن خالفت الطبيعة — التى فسرها بعضهم بالعقل ، أى عقل الفرد — كانت ظالمة يجب رفضها ، و إن كانت مشتقة منها وموافقة لها وجب الرضاء بها .

إنهم يرون ذلك دون نظر للنتائج التى تكون عند التطبيق العملى لهذا الرأى القائل ، هذه النتائج التى يكون منها مثلا استحسان الرق وحرمان بعض الطبقات من الحقوق الدينية والاجتماعية والسياسية . بل إن بعض تلاميذ زعماء هذه الطائفة كانوا يرون أن الرجل الذى منح عقلا قوياً يستطيع به أن يخرج على القوانين ، وشجاعة ممتازة بها

يتمكن من تأييد ما يراه ، لا شىء عليه إن خرج على هذه القوانين وأطلق لنزعاته العنان ، ولو كان فى ذلك ما يضر غيره[1] .

هذه نقود توجه بحق للسوفسطائيين ، و إن كان من الحق ألا ينكر عليهم أنهم كانوا الأولين الذين أثاروا مسألة الفضيلة وكيف تكون للمرء : أهى هبة وفضل من الطبيعة ؟ أم هى ثمرة التمرين والتعليم ؟ ثم ، أواحدة هى وتأخذ أشكالا متعددة ومظاهر مختلفة ترجع لمعنى واحد ؟ أم متكثرة أصالة و بالذات ؟ وهكذا ، ولأسباب أخرى ، قد يكون من الحق أن نقول إن السوفسطائيين ساعدوا بقوة فى إيجاد علم الأخلاق النظرى .

على أنه ، مهما يكن فضلهم فى توجيه الفلسفة نحو الإنسان ، والتمهيد للمنطق والأخلاق ، فقد كادوا بعبثهم وفوضاهم يقضون على الفلسفة ، لولا أن أرسل الله سقراط فأتى بنيانهم من القواعد ، وانتصف للفلسفة من جدلهم بالباطل ، وأقام الأخلاق على أساس متين .

---

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسياى ص ٣٩٧

الدور الثانى

سقراط

كان تعليم الحكمة فى رأى السوفسطائيين حرفة شريفة مُربحة ، فغدا فى رأى « سقراط » — الذى عاش من ٤٧٠ — ٤٠٠ ق م — واجباً وطنياً توحى به رسالة دينية ، يترجم عنها الصوت الداخلى الذى كان يسمعه فى مختلف المناسبات .

لقد وهب نفسه لتعليم شبان أثينا الأخلاق ، كرسول يؤدى رسالته ، فيستهين فى سبيل ذلك بكل شىء ، لذلك نراه لا يعمل كالسوفسطائيين على أن يجمع ثروة ، أو يهيىء لنفسه مركزاً سامياً ، بل نرى أنه لشدة عنايته بتهذيب النفوس أهمل مصالحه الخاصة ومنها تنمية ثروته . وكان ، ليجعل لكلامه التأثير المرجو ، يجعل من نفسه مثلا أعلى لما يقول ؛ فكان ذلك مساعداً له فى مهمته ، وسبباً فى أن يغفر له ما يقتضيه نشر رسالته من تعرض لشئون الغير ، وتقويم للمعوج من الأخلاق .

ذلك بأنه كان يتخذ الدين والنظم الديموقراطية موضوعاً لحواره ، كما كان يتخذ مادة لحديثه أعمال وسيرة من يريده من مواطنيه ، فكأنه كان رقيباً على العادات ، ولهذا يحدثنا بأنه كان يعتبر نفسه

أباً أو أخاً كبيراً لمواطنيه ، وله الحق لهذا فى أن ينصحهم بما يراه ، وأن يحضهم على فعل الخير[١].

قلنا إن سقراط كان يجعل من نفسه مثلا أعلى لما يبشر به من فضيلة ، والواقع أن أحسن تعاليمه كانت حياته ، وأحسن منها موته شهيد الظلم والسوفسطائيين . كانت حياته نضالا مستمراً قوياً للأخطاء والأوهام الشائعة فى عصره ، وللسوفسطائيين الذين كادوا يقضون على الأخلاق والفلسفة كلها ، ومجهوداً متصلا لفهم الإنسان وما يتصل به من أخلاق ، فكان بذلك واضع أساس علم النفس ومؤسس علم الأخلاق .

وكان منهجه فى البحث يقوم على مرحلتين : « التهكم والتوليد » . كان يزعم لمحدثه أنه يجهل هذا الموضوع مثلا ويريد أن يعرفه منه ، فإذا وقع المحدِّث المسكين فى الأحبولة ، وصدقه فيما يتظاهر به من جهل ، أمطره بسيل من النقد والاعتراض المنطقى على ما يدلى به ، حتى يقر أخيراً بعجزه .

وهنا تجىء الخطوة الثانية ــ وهى التوليد ــ بمساعدته من يحاوره على الوصول للحقيقة التى ينشدانها . بذلك كان يعرف كيف يخلع عن محدثه رداء التعالم ، والعجب الفارغ ، والزعم الباطل بأنه عالم وحكيم .

---

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسياى ص ٣٩٨

وهكذا ، بدون أن ينهج منهج المعلم الذى يضع قواعد ونظريات لاشك فيها ، قد كرس حياته لهدم الضلال ونصرة الحقيقة ، محادثاً الشبان ليفتح عقولهم للحق وقلوبهم للخير .

وكان فيلسوفنا موفقاً عندما جعل طريقته فى البحث فى الأخلاق تقوم على المحاورة التى مبناها التهكم والتوليد ، ذلك أنه إذا كان التفكير المعتزل الذى يخلو فيه الباحث لنفسه يناسب علم الطبيعة أو ما بعد الطبيعة .

فإن هذا الضرب من التفكير لا يناسب الدراسات الإنسانية التى يقصد منها معرفة طبيعة الإنسان وغايته ، وما يتصل بهذه وتلك . كيف يتأتى للباحث أن يعرف الإنسان إلا بمحادثة الناس ؟ فضلا عن أن كل امرىء يحمل فى نفسه المحكّ الضرورى لاختبار الآراء التى تتعلق بالأمور الإنسانية ، فهو إذاً فى أمن من أن يضل بواسطة من يحاوره فيها ، إذ فى مكنته أن يرجع إلى نفسه لتكون له هادياً ومرشداً ، عندما تتكشف له — بوساطة التوليد — شيئاً فشيئاً الحقائق الأخلاقية التى ليست إلا معرفة للطبيعة الإنسانية ، هذه الطبيعة التى يحملها كل منا ولكن القليلين هم الذين يستطيعون التعبير عنها بما يجليها للناس جميعاً .

على أن فيلسوفنا لم يشفع له هذا التوفيق فى فلسفته ، ولا ما قدمه من الخير لأمته ، فجاءه الموت يسعى مسوقاً بطائفة من الذين فضحهم

وأظهر جهلهم وتناقضهم ، ولـكن هذا الموت وظروفه كان تدعيما لمذهبه زاده قوة على قوة .

نحن نعرف كيف مات من محاورات تلميذه المخلص « أفلاطون » أو بعبارة أدق فى « فيدون Fhédon » ، فهذا القسم من المحاورات يجعلنا نشترك فى أواخر لحظات سقراط .

لقد اتهم من الوشاة الحاسدين بتهم مختلفة ، منها : إلحاده ، واحتقاره لدين الدعوة بدعوته لإله واحد يسمع صوته فى أعماق نفسه . وكان من السهل عليه أن يتخلص من تلك التهم الباطلة لو اعتذر ووعد بالعدول عن منهجه ، ومع هذا فقد رفض أن يعتذر ، وأن يشترى حياته بأقل تسامح فى عقيدته الدينية والفلسفية ؛ لأنه — كما يقول فى دفاعه — لا يجوز لرجل قضى ما قضيت من العمر ، وذاع اسمه فى الحـكمة بحق أو بغير حق ، أن يحقر من نفسه بالتماس البراءة من غير ذنب ، وأن يعتذر من غير جرم[1] .

وبعد أن حكم عليه بالموت ، لم يأسف على دفاعه الذى أدى به إليه ، لأنه لا يرى الحياة حقيقة بالتقدير ما لم تكن قبل كل شىء حياة خيرة[2] . وقبل أن يموت أخذ فى حديث طويل بينه وبين تلاميذه

---

(١) محاورات أفلاطون تعريب الأستاذ زكى نجيب عن الإنجليزية ص ١٠٠

(٢) المرجع نفسه ص ١٤٢

— الذين حضروا لوداعه — فى خلود الروح ، ثم أوصاهم جميعاً بالصبر والسلوان ، وتجرع السم راضياً مبتسما ، حتى بضّت عينا جلاده بالدموع إعجاباً به ورثاء له[1] .

سقراط وعلم الطبيعة:

أعرض السوفسطائيون عن الاشتغال بعلم الطبيعة ، ووجهوا جهودهم للبحوث الإنسانية ، فانتقلت الفلسفة بفضلهم من طور إلى طور ومن حال إلى حال ، فهل سايرهم سقراط فى مجافاتهم لهذا العلم ؟ أو أقبل عليه أولا فعنى به ثم انتقل عنه إلى دراسة الأخلاق ؟ اختلف فى الجواب عن هذا السؤال مؤرخو الفلسفة ، لاختلافهم فى تعيين رسالته التى كان يرى أنه مطالب بالاضطلاع بها ؛ هى تجديد شباب الفلسفة باتخاذ أساس جديد لها ، وهو البحث عن المفاهيم الكلية وجعل ذلك موضوع العلم ؟ أو امتحان السوفسطائيين وردهم على الاعتراف بجهلهم ، بعد أن أكثروا فى الأرض الفساد ؟ أو محاولة الإصلاح الأخلاقى والسياسى لأثينا ، بعد ما كان فى ذلك من اضطراب ؟ أو لفت الأثينيين إلى ما يعتبر فى رأيه أساس كل فضيلة والشرط الأول لكل إصلاح ، وهو العقيدة الدينية وبالأخص العقيدة فى العناية الإلهية . بكل من هذا قال بعض من

---

(١) دروس الأخلاق للاستاذ هنرى ماريون ص ١٢٤

مؤرخى الفلسفة المعروفين بالبحث العميق والاستنتاج الدقيق[١] .

وكما اختلف هؤلاء المؤرخون فى رسالة سقراط ، اختلفوا كما قلنا فى أنه اشتغل بعلم الطبيعة أم لا . يرى بعضهم أن فيلسوفنا قبل أن يهب نفسه للدراسات الأخلاقية ، يجب أن يكون قد اجتاز طوراً يتميز بالتفكير فى علم الطبيعة ، مستشهداً فى ذلك ـ فيما استشهد به ـ بما ورد فى « فيدون[٢] » على لسان سقراط نفسه من أنه كان فى صباه شديد الرغبة فيما يسمى بالعلم الطبيعى من أبواب الفلسفة . وظل يتناول بالبحث أشياء الأرض والسماء حتى فتن بها ، ثم بان له أخيراً أنه عاجز كل العجز عن هذه البحوث ، فتوجه للبحث فى الأخلاق ، ليحل محل ما عنى الفلاسفة الإغريق من قبل بحله ، أعنى مسألة شرح العالم[٣] .

لكن العلامة « بوترو » يلحظ بعد هذا بحق أن هذا النص الذى ورد فى « فيدون » يتعارض مع ما جاء فى دفاع سقراط من تصريحات قاطعة بأنه لم يعن مطلقاً بعلم الطبيعة ، وهذا ما يوهن قيمته فى الاستدلال وبخاصة إذا لوحظ أن أفلاطون أجراه على لسان سقراط ، وقد لا يكون مع هذا معبراً عن رأيه الحق ، بينما القيمة التاريخية لدفاع سقراط

(١) دراسات فى تاريخ الفلسفة « لأميل بوترا — E. Boutroux » عضو الأكاديمية الفرنسية وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية طبع باريس ص ١٢ وما بعدها

(٢) هذا النص المشار إليه ورد فى محاورات أفلاطون ترجمه الأستاذ زكى نجيب محمود ص ٢٥٦

(٣) بوترو الكتاب المذكور ص ١٩

لا شك فيها. ثم ينتهى « بوترو » بتقرير أن سقراط لم يولع بالطبيعة بشهادة أفلاطون وأرسطو، ولكن مما لا ريب فيه أنه أخذ علماً بها. كفيلسوف، دون أن يعنى بالمسائل والنظريات التى شغلت المكان الأكبر فى بحوث الطبيعيين القدماء[1].

هذه النظريات والمسائل رفضها فيلسوفنا معاً، معتبراً علم الطبيعة علماً باطلا ومجدباً ومدنِّساً[2].

إنه بحث باطل وعبث لأن الطبيعيين لم يتفقوا على مسألة من مسائله، فبعضهم يرى أن الوجود واحد والآخرون أنه متعدد أو متكثر إلى غير نهاية؛ وبعضهم يرى أن الكل يتحرك، على عكس ما يرى الآخرون من أنه ساكن أزلا؛ وهكذا نجد الاختلاف والتناقض بينهم، وهذا أمارة الجهل.

وهو مجدب لا خير يرجى منه، لأن هؤلاء الذين يُعنون به هل يعتقدون إذاً — كما يقول سقراط — أنهم حينما يعرفون ما عليه العالم من قانون، به تجرى وتحدث ظواهره، يستطيعون إن أرادوا أن يحدثوا الرياح والمياه والفصول!

وأخيراً هو مدنِّس، لأن الأشياء التى يتشوف المرء إلى معرفتها على ضربين كما يرى سقراط: الأشياء الإنسانية كالتقوى والإلحاد، والجمال

(١) المرجع السابق ص ٢١ (٢) نفسه ص ٢٢ — ٢٣

والقبح ، والعدالة والظلم ؛ والمسائل المتعلقة بالأسرة والسلطة والدولة ؛ والأشياء الإلهية كتكون العالم ، وما يتصل بهذا من المباحث الطبيعية . والآلهة أعطونا قوة معرفة الضرب الأول بالتفكير ، بينما نراهم احتفظوا لأنفسهم بمعرفة الضرب الثانى . إذاً علماء الطبيعة حينما بحثوا فى الأشياء الإلهية وأهملوا الأشياء الإنسانية ، قد قلبوا النظام الإلهى باحتقارهم ما منحوا القدرة على معرفته ، وتطلعهم إلى معرفة ما احتفظ به الآلهة لأنفسهم .

وهكذا ، رفض سقراط أن يتابع من سبقه من الفلاسفة فى العناية بعلم الطبيعة إذا صح هذا الرأى ، وهكذا علل الموقف الذى اتخذه لنفسه منه . ونعتقد أنه لو عاش إلى أيامنا هذه ورأى ما كشف العلماء فى الطبيعة من قوانين ، وما وصلوا إلى تعليله من ظواهر ، وما وُفِّقوا له من كشوف قيمة فى العالم الأرضى والسماوى ، ومبلغ تسخيرهم الطبيعة لخير الإنسان والإنسانية ، لما حكم عليه بأنه عبث ومجدب لا خير فيه . ولو أنه فطن إلى أن الأشياء التى جعلها إلهية ليس من الحق أن الآلهة احتفظت بعلمها كلها ، وأن محاولة معرفة ما يمكن معرفته منها ليس فيه أى تطاول على مقام الألوهية ، لما حكم على علم الطبيعة بأنه مدنِّس وفيه إهانة لله .

على أن سقراط ، و إن رفض الاشتغال بعلم الطبيعة على ذلك النحو ،

فإنه أفاد من النظر فيه بتطبيق طريقة البحث ومنهاجه على موضوع السفسطة وهو المسائل الإنسانية .

حقاً ، لقد قدر للسوفسطائيين ماتوفروا عليه من الدراسات الإنسانية بجعلها موضوع فلسفتهم ، و إن لامهم لتركهم المنهاج العلمى الذى يعتمد على النظر واهتمامهم بالتمرين والتعود لا غير[1] ، وجعْلِ هذا طريقتهم فى الوصول بتلاميذهم إلى مايريدون من النجاح فى الحياة ، ولهذا كانوا لا يرون حاجة للدراسات النظرية . كما أعجب من الطبيعيين بمنهاجهم وطريقتهم العلمية ، و إن لامهم على تطبيقها على موضوع يعز عن الإدراك . من أجل هذا وذاك نرى سقراط يجمع بين مارآه حرياً بالحياة فيما يتعلق بهذين العلمين ، السفسطة والطبيعة ، نعنى بين منهاج الطبيعيين العلمى و بين موضوع فلسفة السفسطائيين وهو الأشياء الإنسانية ، وبذلك يكون قد جمع بين الحسنيين .

أخلاقه النظرية ، العلم والفضيلة :

لم يكن سقراط مع هذا ليستحق لقب فيلسوف إذا لم يكن له إلا التبشير بالفضيلة بين الأثينيين . لقد استحق هذا لمذهبه المتماسك الذى

(١) فبتكرار الكلام البليغ وتعوده يصير المرء بليغاً ، وبتكرار البذل وتعوده يصير كريماً ، وهكذا دون حاجة لدراسة نظرية يعرف منها أصول البلاغة وقواعدها ، والخلق وما يتصل به من دراسات نفسية كالغريزة والمادة والإرادة والباعث ونحوها .

سجله تاريخ الفلسفة فى ناحية الأخلاق . إنه لم يُعن كثيره من الفلاسفة الذين سبقوه بنظريات الطبيعة التى حاولوا بها تفسير الكون والوجود العام ، كما لم يحفل أيضاً بالرياضيات .

إنما كان همه كله موجهاً نحو الإنسان ، ومنحصراً فى دائرة الأخلاق ، ولذلك صح قول « شيشيرون » عنه : « إنه أنزل الفلسفة من السماء » ، كما صح عنه أنه مؤسس علم الأخلاق . ذلك أن إيمانه بما كان يبشر به وبطريقته فى تعرف الفضائل جعله يرى أن الفضيلة واحدة ، وأنها العلم أو المعرفة ، وأنه من الممكن أن تُعلَّم كسائر العلوم .

هى واحدة لأنها كما يقول علم الخير ، وكثرتها من تعدد المظاهر المختلفة التى تكون لها . فمثلا معرفة مواطن الإقدام والإحجام فى الحرب هى الشجاعة ، ومعرفة متى يجب البذل ومتى يجب الإمساك هى الكرم ، ومعرفة متى يجب إرضاء الشهوات ومتى يجب قهرها هى العفة ، وهكذا شأن الفضائل الأخرى . والفضيلة من الممكن أن تعلّم لأنها — على حسب اعتبار سقراط وفهمه — نوع من المعارف التى يصح اكتسابها وتعلمها ، ولكن لا بوساطة التفكير النظرى المحض ، كما هو الشأن فى علم الطبيعة مثلا ، ولا بالمرانة والعمل وحدهما ، كما كان يرى السوفسطائيون ، بل تعلم بالتفكير النظرى المقترن بالمرانة والعمل معاً

ولا ننس أن نذكر أن مؤسس الأخلاق يريد بما أثر عنه من أن الفضيلة العلم ، أنه متى حصل هذا العلم لم يبق محل لتمييز العلم عن الفضيلة ؛ لأن الذى يعلم حقيقة أن هذا خير ، يفهم ويوقن طبعاً أن من صالحه أن يعمله ، وإذاً لا يمكن ألا يريد عمله ، لأن الإرادة لا يمكن أن تسير ضد العقل ، وليس عثارها أو خطؤها إلا ضلال العقل نفسه[1] . إذاً متى علمنا أن هذا خير أردناه ، ومتى أردناه عملناه ؛ لأن كلاً منا يطلب الخير لنفسه ، وهو يكون بتوافق الإرادة والعقل ، أو بعبارة أخرى وهو يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة .

وقد أفهم سقراط العالم بدفاعه عما اتهم به ، وبموته الذى كان أبلغ من كل دفاع ، أن الفضيلة أثمن من كل ما فى الحياة ، بل أفضل من الحياة نفسها ، وأن أخوف ما يخشاه العاقل هو العار والشر الأخلاقى لا الموت ، وأن الشرير الطاغية لا يستطيع أن يُشقى الرجل الفاضل — مهما أنزل به من محن وآلام — ما دام معتصما بفضيلته متحلياً بها ، وأن الحياة والثروة والمنصب وسائر متع هذه الحياة لا تعدل كلها الفضيلة التى ليست فى رأيه استبدال خوف أو لذة أو ألم بخوف أو لذة أو ألم من نوع آخر ، بل هى — كما قلنا من قبل — المعرفة الحقة ، أو بكلمة واحدة : الحكمة .

على أننا نحب قبل أن نجاوز هذه النقطة أن نلفت النظر إلى أن

---

(١) جانيه وسياى ص ٤٠٠ .

التوفيق لم يكن حليف سقراط فيما رآه من أن الفضيلة المعرفة ، وأن المعرفة بالفضيلة تؤدى إلى عملها ، وأن الضلال فى العمل ليس إلا خطأ فى العلم وعدم دقة فى المعرفة .

نحن نسلم له أن المرء لا يكون فاضلا حقاً إلا إذا أتى الفضيلة عن علم ، ولكننا لا نسلم له أنه متى علم أن هذا خير فعله ، أو أن هذا شر نأى عنه . فقد يقع العالم بالخير حق العلم فى الشر ، و بعبارة أخرى نجد بين الأشرار من هو على معرفة تامة بالفضائل والرذائل .

و بحق ما يقول « سانتهلير » فى مقدمة ترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو : « ليس ما يقع فيه الإنسان من الإثم ناشئاً عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة و بين الآلام المستقبلة التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئاً عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما و بقيمة كليهما جميعاً ، وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ؛ فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم[1] » .

الفضيلة والسعادة :

وعلى كل حال إذا كان الخير نافعاً كانت النتيجة أن غاية الأخلاق هى السعادة ، ولكنها السعادة التى تتحقق بالعلم والفضيلة ،

(١) كتاب الأخلاق ترجمة لطفى السيد باشا ج ١ ص ٤٩ — ٥٠

ولا تكون بجزاء آخر عليها . إنها اطمئنان النفس والفرح الداخلى القدسى الذى يكون بالاعتدال والتحرر من أسر الخيرات الخارجية ، كالغنى والجاه ونحو هذا مما يعتبره الناس عادة سعادة .

ولكن كيف نصل لهذا النوع الأسمى من السعادة ؟ يرى سقراط أن ذلك يكون بالفضائل التى هى كما قال علوم . ذلك لأن الفضيلة العليا هى — كما قدمنا — الحكمة أو العلم العام للخير ، والفضائل الأخرى فروع منها داخلة فيها ، فكل منها معرفة نوع من الخير تؤدى إلى عمله . العفة مثلا ، هى معرفة الخيرات الحقيقية التى تتعارض مع الخيرات الزائفة ، التى يسمونها لذات ، معرفة تامة تؤدى للعمل ؛ والشجاعة ، هى معرفة مواطن الإقدام ومواطن الإحجام ، والتقدير الصحيح الآلام التى لا يجب أن نرهبها كالمرض والموت ، والآلام الحقيقية التى يجب أن نتجنبها كالظلم مثلا ؛ والعدالة أخيراً ، هى معرفة المباح والحرام بواسطة القوانين الإلهية أو الإنسانية .

وأخيراً إذا كانت السعادة تجىء فى أثر الفضيلة التى هى المعرفة بما هو خير ، فكيف نعرف أن هذا العمل خير وذاك شر ؟ يجيب سقراط عن هذا بأن للخير أصلا ثابتاً لدينا ، أو بعبارة أخرى بأن الخير يعرف بالضمير الذى يهيب بنا صوته أن اعمل هذا واترك ذاك .

هذا الصوت كان يهمس فى مسمعه همساً رقيقاً له أثره كنغمات القيثارة فى آذان المتصوف ، وأحياناً كان يدوّى فيمنعه أن يستمع إلى

أى صوت سواه[1]. وهذه الأصوات هى التى تكوّن أوامرُها قوانين غير مكتوبة تنال موافقة الناس جميعاً ، لأنها عامة وإن لم يشتركوا فى وضعها.

ها هو ذا سقراط نفسه يضطر أحد السوفسطائيين إلى الاعتراف بذلك ، وإن خالف مذهبه ، فى حديث بينهما :

— هل تعرف يا « هيبياس — Hippias » قوانين غير مكتوبة ؟

— نعم يا سقراط ، هى القوانين التى يحسها الناس ويعتقدونها جميعاً ، والتى موضوعها واحد[2].

— هل تقدر على القول بأن الناس هم الذين وضعوها ؟ .

— كيف يمكن أن يكون هذا ، بما أنه من المستحيل أن يكون الناس اجتمعوا فى مؤتمر واحد، وتكلموا لغة واحدة بها أنشأوها !

— من إذاً الذى وضعها فى رأيك ؟ .

— إنهم الآلهة كما اعتقد الذين طبعوها فى صدور الناس[3].

وهذه القوانين — التى لم يجمعها سفر — تكون لهذا طبعاً عامة كما قلنا وفيها ثوابها وعقابها ؛ أما الثواب ففى الارتياح والغبطة وهدوء النفس وسعادتها بعد الإتيان بعمل فاضل ، وأما العقاب فهو الألم الممض الذى يأكل القلب أكلا ، والذى لا مفر للمجرم من الاكتواء به .

---

(١) محاورات أفلاطون ص ١٤٥ — ١٤٦ ، جانيه وسياى ٤٠١

(٢) ظاهر أنه يريد بذلك أن موضوعها الخير والشر .

(٣) جانيه وسياى ص ٤٠١

وفى هذا يقول سقراط : « هؤلاء الذين ينتهكون حرمة القوانين الإلهية ، سيقاسون عقاباً يستحيل الفرار منه . أما الذين يدرسون القوانين الإنسانية ، فإنه قد يكون فى مقدورهم أن يفروا من العقاب ؛ إما باختفائهم عن أعين رجال الشرطة ، وإما لأن لهم من قوتهم وجاههم ما يدفع عنهم الجزاء[1] » .

سقراط مؤسس علم الأخلاق :

وبهذا يكون حقاً ما عرف به سقراط من أنه مؤسس علم الأخلاق ، ونرى مع ذلك أن نذكر هنا كلمة فى هذه السبيل لأحد كبار العلماء الفرنسيين ، وهو « إميل بوترو — E.Boutroux » عضو الأكاديمية الفرنسية وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية . إنه يقول فى كتابه « دراسات فى الأخلاق والتربية » :

« ولد علم الأخلاق فى اليونان فى اللحظة التى استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية ، وقد كانت قبل بيد الدين . وسقراط هو المؤسس الحقيقى لهذا العلم . لقد كان الأوّل الذى أدرك هذه الفكرة ، وهى أن

(١) جانيه وسياى . وبهذا الفهم من سقراط للقوانين الواجبة الطاعة من الجميع ، أى القوانين المطبوعة فى الصدور ، أدام سقراط الحجة على السوفسطائيين فيما زعموه من المعارضة بين طبيعة المرء العاقلة ، وبين القوانين التى هى من وضع المشرعين ، والتى أرادوا بها إخضاع الفرد لما يرون خوفاً من العقاب .

لعلم الأخلاق أساساً يتميز عن التقاليد الدينية ، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات أو الغرائز . لقد رأى أن من الممكن أن نجد فى الملاحظة اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقى لا تعوزه الدقة ولا السمو ولا السلطان ، كل المسألة كانت إذاً معرفة طبيعة الإنسان الحقة ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية .

« روح أخلاق سقراط تتلخص فى هذه الحكمة : « اعرف نفسك » ، على أن تكون معرفة عميقة مبتكرة على طريقة سقراط الخاصة به : « اعرف نفسك بنفسك » ، معناها أن يبحث المرء بفكره فيكشف ما فيه من شىء ذاتى عام دائم يميزه عما عداه ويكوّن خاصة الإنسان ، ثم إذا عرف هذا الشىء عليه أن يتصرف على وفقه . وهكذا كانت هذه الفكرة أساس الأخلاق الهيلينية ، وكان هذا الأساس هو الأساس المشترك لكل المذاهب الأخلاقية المختلفة التى ازدهرت باليونان » .

« مما تقدم كله ، يتبين مقدار فضل سقراط على علم الأخلاق ! فقد وجه إليه عنايته وجعل الفلسفة تنحصر فيه ، بمعنى أنه يستحق أن تتركز فيه جهود الفيلسوف ، وجعل له قواعده وقوانينه ؛ وعرّف الفضيلة و بيّن السبيل إليها ، وحدد السعادة ووسائلها ؛ وأخيراً أرشد إلى منبع الخلقية ، وهو الضمير .

كان هذا من سقراط بعد أن مضى زمن طويل — علمه عند الله — كان المرء فيه محكوماً فى حياته الأخلاقية بعامل خارج عن ذاته وهو الدين والعرف والتقاليد ، كما يحدثنا بذلك العلماء الذين بحثوا فى نفسية الشعوب البدائية وأخلاقهم ، محاولين تعرّف مناط الأحكام التقديرية التى كان أولئك الناس يصدرونها فيما بينهم على الأعمال الإرادية .

وفى هذا يقول الباحث الألمانى المعاصر « أزفلد كولبه — Osvvald Kiilpe » متابعاً أولئك العلماء : « إنه لهذين العاملين : الدين والعرف ، منذ فجر الحضارة الإنسانية سلطان عظيم على الفرد »(١) على أنه قد يكون من الحق أن نقرر أنه كان لهذين العاملين فى تلك الأيام كل السلطان على الفرد ، فيما يتصل بالسلوك والحكم عليه ، حاشا الصفوة المختارة التى عرفت الضمير وأثره فى السلوك .

أفلاطون

هو تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو . ولد سنة ٤٢٧ ق . م من أسرة كريمة الحسب لها مقام كبير فى السياسة وإدارة شئون الدولة . وقد درس — فيما درس — الموسيقى والرياضيات ، وتتلمذ للفيثاغوريين والسوفسطائيين قبل أن يصير تلميذ سقراط وصديقه الأشهر ، وبعد وفاة

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ، تعريب الأستاذ أبى العلا عفيفى ص ٩٠

أستاذه قام بعدة رحلات زار فيها إيطاليا ومصر ، واتصل فيها بعلمائها رجال الدين ، وأفاد منهم بلا شك فى الأخلاق وغير الأخلاق . وأخيراً رجع إلى أثينا واستقر بهـا ، وأسس عام ٣٨٧ مدرسته التى عرفت فيما بعد باسم « الأكاديمية » أى مجمع العلماء ، واستمر يعلم فيها ويؤلف حتى مات عام ٣٤٧ ق م .

أودع أفلاطون فلسفته فى رسائل ومحاورات كثيرة ، أدارها على لسان أستاذه سقراط ، إذ كان هو الشخصية الكبيرة فيها دائماً تقريباً . ولذلك صار من الصعب تمييز أخلاقه من أخلاق سقراط ، لأننا لم نعرف هذا إلا من ذاك ، ولأن الروح الغالبة التى استوحاها فى آرائه هى روح تعاليم أستاذه الكبير .

ولهذا ، فإنه على الرغم من الكلمة التى تنسب لسقراط فى شأن تلميذه النجيب وهى : « كم من أشياء جميلة لم أفكر فيها مطلقاً جعلنى أقولها هذا الشاب » ، فإن أفلاطون مدين بلا شك لأستاذه بالأساس الأول لمذهبه وخاصة فى الأخلاق(١) . بل إن سانتهلير يقول فى مقدمته لكتاب أخلاق أرسطو التى استعرض فيها المذاهب الأخلاقية ، عندما أخذ يتكلم عن سقراط وأفلاطون : « إنهما فى الأخلاق ليسا إلا واحداً ، وإنه قد يصعب على النظر الثاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر .

---

(١) دروس الأخلاق السابق ذكره ، ص ١٢٤

وفى الحق ، أن أفلاطون رجع إلى الأساس المتين الذى وضعه أستاذه لعلم الأخلاق ؛ وأن الدور الذى قام به هو أنه أتم ما بدأ به سقراط وتوسع فيه ، وجعل بين الأخلاق والسياسة والاجتماع علاقة وثيقة العرى لا انفصام لها ، على ما سيجىء بيانه .

الفضيلة عنده :

أخذ أفلاطون فى فلسفته كثيراً من آراء الفلاسفة الذين تقدموه بعد أن نقدها ، وأقام الدليل على ما رآه صحيحاً منها أخذ عن هيراكليت رأيه فى تغير العالم تغيراً دائماً . وإذاً لم يرض أن يكون موضوع المعرفة هذه المظاهر المتغيرة التى لا تستقر على حال ، بل ما تدل عليه من حقائق عامة ؛ وأخذ عن الفيثاغوريين عقيدتهم فى تناسخ النفوس ، وإذاً فالروح خالدة حتما عنده ، كما أخذ عنهم نزعتهم الزهدية ، ولكنه جعلها معتدلة مقبولة ؛ وأخذ عن سقراط آراءه فى الأخلاق ، ولكنه كعادته دائماً وسعها وطبعها بطابعه الخاص ، ومزجها بنظرياته فيما وراء الطبيعة .

يميز أفلاطون بين ثلاث قوى فى النفس ، و يعزو لكل منها عملا محدداً ووظيفة معينة وفضيلة خاصة ! القوة الشهوية إن لم يطلق لها العنان بأن نظمت ولزمت الحد المعتدل كان من ذلك فضيلة العفة ، والغضبية إذا كانت كذلك كان منها الشجاعة ، والعقل بالتأمل والتفكر وعدم التناقض مع نفسه يكون منه الحكمة .

ويذهب كأستاذه إلى أن العفة والشجاعة يجب أن يكونا فى خدمة الحكمة التى هى أم الفضائل ، وأن المرء لا يكون فاضلا بحق إلا إذا كان يعمل الخير للخير والفضيلة للفضيلة ، وأما أن يتعفف عن متعة لينال أخرى أكبر منها فذلك ليس عفة ، كالذى يتشجع ويجابه خطراً صغيراً اتقاء لخطر أعظم لا يعد عمله شجاعة . إن كل ذلك ليس إلا تجارة تقوم على أساس التبادل النفعى : أساس استبدال مسرات ولذائذ بمسرات ولذائذ أخرى ، واستبدال آلام بآلام وأخطار بأخطار ، كمن يترك قطعة نقد ليأخذ أخرى أكبر قيمة منها . إن النقد الصحيح الذى يجب أن نحتفظ به وندفع فى سبيل الاحتفاظ به كل ما نملك هو الحكمة ، بها يكون للمرء كل شىء ، من شجاعة وعفة وعدالة ، وبفقدها يفقد كل شىء ، ويكون ما يزعمه فضيلة سرابا لا حقيقة له(١) .

ولا يصح أن يلتبس علينا مراد أفلاطون بالعدالة ، وهى الفضيلة الرابعة التى تنشأ من تعادل قوى النفس الثلاث . لا يريد فيلسوف الأكاديمية بالعدالة المعنى الذى يتبادر للذهن إذا أطلقت هذه الكلمة فى دور القضاء ، بل يريد بها التوافق والانسجام بين قوى النفس بوساطة العقل ، فلا تبغى إحداها على الأخرى ، بل تكون فى سلام ووئام ، وتكون الفضائل التى تنشأ عنها متساندة كالأخوة يساعد بعضها بعضاً ،

---

(١) حابيه وسياى ص ٤٠٢ ، ومحاورات أفلاطون ص ١٨٩ — ١٩٠

ولا عجب فكلهم أبناء الحكمة ، وإن كان بعض أفضل من بعض .

وهناك بجانب تلك الفضائل الناشئة من اعتدال قوى النفس ، والتى تسمى الفضائل العملية أو الأخلاقية ، فضيلة من نوع أرقى لأن مرجعها للعقل وحده وهى الفضيلة الفلسفية . فضيلة الفيلسوف فى رأى افلاطون هى إعمال عقله فى تأمل عالم المثل والتفكير فيه وإدراك حقائقه .

ولعل مما جعل افلاطون يتجه لدرس النفس ، ويرى الخير فى تعادل قواها ، أنه كان يرى أن فضيلة الإنسان هى التشبه بالله مثال الخير المطلق ، وهذا التشبه يقتضى أن يفهم المرء نفسه وما فيها من قوى ، ليعرف ماذا يجب أن يكون حتى يتحقق بينها الانسجام ، الانسجام الذى نجده مبثوثاً فى العالم كله ، وبه يقوم نظامه ويدوم سيره إلى ما قدر له .

الخير المطلق عنده

والخير عند افلاطون — على ما يؤخذ من غورغياس — ليس شيئاً تجريبياً ، وليس السرور أمارة عليه ، كما أن الألم ليس أمارة على الشر ، ولكن المرء يقترب منه بقدر ما يبتعد عن النوازع الطبيعية[1] . وبعد هذا الكلام العام ، نسأل فيلسوف الأكاديمية عن تحديد الخير المطلق عنده ما هو ؟ إنه ككل الفلاسفة الذين عنوا بالأخلاق ، يجعل

(١) روبان ، المرجع السابق ذكره ، ص ٣٧

موضوع علم الأخلاق النظرى تحديد الخير المطلق ؛ أى الخير الذى يكتفى بنفسه ولا يكون وسيلة لغيره ، وفى ذلك الفرق بينه و بين سائر الخيرات

ثم ، هل هذا الخير هو اللذة ؟ يقول افلاطون : لا ؛ لأن اللذة لا تستمد قيمتها من نفسها ، بل من حسن استعمالها بوساطة العقل الذى يشرف عليها ؛ فهى إذاً خير نسبى تابع لا مستقل ، وليست أهلا لأن تعتبر الخير المطلق .

أهو إذاً العلم والذكاء الذى يعطى اللذة قيمة خاصة ، و يجعلها نوعاً من الخير ؟ يجيب فيلسوفنا أيضاً بالسلب ، لأنه ليس فيها من يرضى أن يعيش طول حياته قانعاً بأن يكون نصيبه فيها كل ما يمكن تحصيله من علم بالخير والحكمة ، على ألا يحس شيئاً من اللذة أو الألم ، ولا أية عاطفة من هذا النوع .

من أجل هذا لا تكون اللذة وحدها أو المعرفة وحدها الخير المطلق ولكن بما أن هذين هما كل ما نعرف من الخيرات ، يجب أن يكون ذلك الخير هو جماعهما ووليد اتحادهما . الخير المطلق إذاً هو مزيج يستقى من هذين العينين ؛ و بعبارة أخرى هو مزيج متناسب من اللذة والمعرفة . و بذلك يكون افلاطون لم يتجاهل اللذة ولا العقل ؟ وهما مبدءا الطبع البشرى ، بل أعطى كل منهما حقه من التقدير .

الفضيلة والسعادة

وهنا ، يرى افلاطون كأستاذه أيضاً أن هناك رابطة ضرورية بين

الفضيلة وبين السعادة التي تجيء حتما في أثرها . إن الفاضل قد يكون غرضاً للنائبات في الثروة أو غيرها ، وقد يعامل معاملة جائرة حتى من ذوي قرباه ، وقد يصير ضحية لحقد أعمى أو دسيسة جريئة ، وقد يذوق عذاب السجون ويموت أخيراً على سرير الآلام — ومع هذا كله يرى افلاطون أنه يظل سعيداً متى متى محتفظاً بفضيلته ، عائشاً في ظل العدالة بمعناها العام التي تنيله هدوء النفس وسلامة الضمير . بل إن الطاغية ليكون شقياً حقيقاً بالعطف والرثاء ، وإن كان على العرش ، وعلى حبل الذراع منه كل ما يسمى عادة متعاً ولذات .

من هنا يتبين أن افلاطون يرى أن السعادة التي هي نتيجة الفضيلة تتحقق في هذه الحياة متى كان المرء فاضلا ، وأن الحكيم يمكنه أن يموت كما مات سقراط شهيد الظلم ، لكن قرير العين هادئاً سعيداً سعادة روحية عالية في غير اتهام للعدالة أو الآلهة . على أنه مع هذا كان يرى خلود الروح ، وأن العناية الإلهية الساهرة ستحقق لكل منا في عالم آخر ما يستحقه من جزاء على ما عمل في هذه الحياة[1] .

وأخيراً ، ها هو ذا افلاطون يظهر لنا في أخلاقه مترفعاً عن لذة « أريستيب Aristippe » القوريناني وأمثاله ، ومعرضاً عن طيبات الحياة

---

(١) يلاحظ أن افلاطون ذكر مسألة خلود الروح في جميع كتبه ، وخصص لها « فيدون » من محاوراته ص ٢٧٨ وما بعدها .

التي اعتاد الناس تسميتها خيرات تقصد لذاتها، وموفقاً بين اللذة والمعرفة في انسجام بديع يكون منه السعادة التامة والخير المطلق، ومعتقداً خلود الروح وحياتها ثانية في دار أخرى تجزى فيها على ما أسلفت من خير أو شر. ولهذا يجب ألا نبيع الفضيلة أو نفرط في شيء منها بأي ثمن من هذه الخيرات الدنيا مهما ظنه غير الحكيم عالياً، كما لا يجوز أن نخشى الموت أو نرهبه ما دامت الروح لن تموت، بل يجب انتظاره في شجاعة واستقباله في غبطة، مادامت غاية الحكيم هي التخلص من الجسم ليحيا حياة سعيدة لا ألم فيها في العالم الإلهي الذي كله خير.

السياسة والأخلاق

لا يسعنا، وإن كنا شرطنا على نفسنا الإيجاز فيما نعرضه من تاريخ الأخلاق، أن نجاوز افلاطون لتلميذه الأشهر أرسطو دون أن نتكلم كلمة عن رأيه في السياسة، وعلاقة هذا العلم بالأخلاق علاقة وثيقة العرى لا انفصام لها عنده. لا يسعنا أن نمر بهذه المسألة صامتين والعالم كله يقاسي منذ قرون خلت عقابيل فصل السياسة عن الأخلاق وعدم اعتدادها به.

الفرد في حاجة للجماعة لعدم استغنائه بنفسه وليصل لغايته من الكمال هكذا منشأ الدولة كما يقول افلاطون. والدولة، كما يقول في موضع

آخر من جمهوريته[1] ، هى الفرد مكبراً ؛ ففى كل منهما قسم حاكم ، وقسم محكوم ، وثالث يساعد الأول فى مهمة الحكم التى نيطت به . فضلا عن أن كل ما يفضى إلى وجود الفضيلة فى الفرد يفضى إلى وجودها فى الدولة[2] ، وفضيلة هذه وذاك « الدولة والفرد » ، أن يقوم كل منهما بعمله على وجه الكمال ، بأن يقوم كل قسم من الأقسام الثلاثة فى كل منهما — لا فرق بين الحاكم والمحكوم والمساعد — بما خلق له .

وتزداد صلة السياسة بالأخلاق جلاء فى رأى فيلسوف « الأكاديمية » إذا فقهنا ما وضعه للمدينة أو الجمهورية التى تشوف إليها من دستور ، وما شرطه فى الحاكم من شروط ومؤهلات ، ليستأهل أن يظفر بالحكم وتلقى بين يديه المقاليد[3] : إذ رأى أن ينشأ ناشئة المدينة وفتيانها على الشجاعة ، واحترام النفس والآلهة ، والرجولة التامة ، كما يجب تحريم الكذب تحريماً باتاً على الناس كلهم ، ماعدا الحكام الذين يعتبرون أطباء للعامة ؛ فلا يلجأون إليه إلا بقدر ، ولا يسوغونه لأنفسهم إلا فى خداع الأعداء أو فى إقناع الأهلين بما فيه خير الدولة ، ونحو هذا مما يحقق الصالح العام[4] . وإذا جاز للحاكم أن يلجأ للكذب

(١) ص ١١٠ ، ١١٦
(٢) الجمهورية ص ١١٦
(٣) يراجع هذا الدستور فى الجمهورية ص ٦١ وما بعدها
(٤) المرجع نفسه ص ٦٤ — ٦٥

مضطراً لمثل ما ذكرنا ، فليس له بحال ما أن يسكر ، لأنه آخر شخص في الدنيا يباح له أن يشرب فيفقد صوابه ، ولأنه من السخف حقاً أن يحتاج الراعي إلى من يرعاه[1] .

ويجب مع هذا أن يكون الحاكم فلسفي النزعة ، أو بعبارة أدق أن يكون فيلسوفاً ، ليستطيع معرفة مهامه وتقديرها وحسن القيام بها . إنه — كما يقول — « لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنساني ، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة ، أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد »[2] .

ذلك بأن الفيلسوف وحده هو القادر على إدراك الوجود الأبدي الذي لا يتغير ، وعلى التفرس في الحقيقة الكاملة تفرس المصورين ، فيتخذها نموذجاً دائماً يتأمله ويدرسه بعناية قبل أن يتقدم للعمل في نظم مملكته ، أي قبل أن يحاول تحقيق ما هو جميل وصالح وعادل في أمته ، ولهذا يضع هذه الأمور مواضعها ويسهر على حفظها .

إنه — كما يذكر في موضع آخر — لا فرد يمكن أن يبلغ كماله ، ولا دولة تصل إلى الرفعة والسعادة ، ما لم تلق مقاليد الأحكام فيها إلى الفلاسفة ؛ لأن الفيلسوف هو الذي يشعر شعوراً عميقاً بالحق والشرف ،

---

(١) نفسه ٧٩ — ٨٠ .

(٢) الجمهورية ص١٤٦ ، ويلاحظ أن أفلاطون في هذا أيضاً يبني على الأساس الذي وضعه سقراط .

و يعتبر العدالة أسمى الواجبات وأحقها ، فيجد مهمته — كخادم ومحب للعدالة — فى العمل على إصلاح دولته إصلاحاً تاماً ، و يعمل لذلك عن رغبة وحب[١] .

هكذا ربط أفلاطون السياسة بالأخلاق والأخلاق بالسياسة ، ثقة منه بأن فى ذلك الخير كل الخير . وأعتقد أنه إلى هذا الحد على حق ، فما أتى العالم بالكوارث التى نتجرع منها الآلام والغصص إلا حين رأى الساسة النفعيون قصارو النظر فصل السياسة عن الأخلاق ، و بناء سياساتهم لبلادهم على نفعية سافرة وأنانية مقيتة .

لكننا لا نستطيع أن نشتط كأفلاطون فى هذا السبيل ، فنغالى فى علاقة الفرد بالدولة بالتضحية بالملكية الخاصة والأسرة فى سبيلها ، أو فى الشروط التى فرضها فى الحكام وعليهم — التى لا تتفق والأخلاق فى شىء — من شيوعية نسائهم وأولادهم ، لأن فى هذا — فى زعمه — خير الدولة الأعظم[٢] ، و إن كنا نقدر ما ذهب إليه من أن الحكام يجب ألا يكون لهم ملك خاص ، بل يأخذون نفقاتهم من الخزانة العامة إذا راموا أن يكونوا حكاماً حقيقيين[٣] . أليس هذا ما كان عليه أسلافنا العظماء أمثال أبى بكر الصديق ، وعمر الفاروق !

---

(١) الجمهورية ص ٢٠٩ .

(٢) الجمهورية ص ١٣١ ، ١٣٧ .

(٣) نفسه ص ١٣٧ .

أرســـطو

إذا كان بعض الناس تتمثل فيهم أحياناً عبقرية وروح أمة بأمرها فأرسطو كان أكثر تمثلا من غيره من هذا الصنف من الناس ؛ ففيه وجدت العبقرية اليونانية المعبر الكامل عنها ، وفيه تمثلت الروح اليونانية بالغة الأوج من العظمة العقلية .

حياته :

ولد أرسطو عام ٣٨٥ ق . م في مدينة استاجيرا على بحر إيجه ، ولما بلغت سنه الثامنة عشرة قدم أثينا لينهل من مناهلها ، والتحق بالأكاديمية وصار تلميذاً ناجباً لأفلاطون ، وبعد وفاة أستاذه ترك أثينا — لأسباب قد تكون في الغالب سياسية — إلى آسيا الصغرى ، ثم عاد إلى أثينا ثانية ليقوم على تربية الإسكندر المقدوني الذي عهد به والده فيليب إليه ، وظل معه حتى شغلته الحروب ومشاركة الجيش فيها .

ولما استقر به الحال في أثينا أسس مدرسة في ملعب رياضي يدعى « اللِّيسيه » ، فلازمها هذا الاسم وعرفت به للآن ؛ كما عرفت مدرسة أستاذه بالأكاديمية . وأخيراً لأسباب سياسية أيضاً اتهم بالإلحاد ، فخشى القتل فغادر المدينة غير آسف ولا نادم ، معللا فراره بأنه بذلك لا يهيء للأثينيين فرصة ثانية للإجرام ضد الفلسفة ، ولم يمهله القدر فمات بعد عام من فراره ، أي عام ٣٢٣ ق . م .

وقد أظهر فيلسوفنا استقلاله فى البحث قبل موت أستاذه بوقت طويل ، حتى إنه من الممكن جداً أن يكون وهو عضو بالمدرسة الأفلاطونية ، ألقى دروساً باسمه الخاص ، ومن هذا الحين أخذ فى التأليف(١) ولعل هذا الاستقلال ، مضافاً إليه مناقشته لأستاذه فى آرائه التى خالفه فيها ، كان من أسباب ما شاع من الخصومة بين الأستاذ وتلميذه . على أن أرسطو أرانا باحترامه لأستاذه واحترامه مع هذا للحق وجعل المنزلة العليا له أنه لم يكن تلميذاً عاقا ، بل تلميذاً يعرف لأستاذه قدره وللحق حرمته ، فإن تعارضا كان هذا أولى بالاعتبار .

طابعه العام :

من الحق أن نقرر أن أرسطو قدّر ما وضع سقراط من أسس للأخلاق فشاد عليها وأكمل البناء ، كما قدر ما كان لأفلاطون من آراء فى هذا العلم فلم يتعدّها إلا قليلا ، إلا أنه كان أكثر من أستاذه عناية بالحياة العملية الواقعية ؛ ففى كتاباته فى الأخلاق نجده معنياً بوصف الأعمال الأخلاقية كما هى ، و بيان ما يجب أن تكون عليه ، فهو لهذا أخلاقى وقبل ذلك عالم نفس عميق التفكير ، ومجرب خبير بالطبيعة الإنسانية ، وفى الوقت نفسه مفكر راعته فكرة المثل الأعلى

---

(١) بوترو ، المرجع السابق ، ص ٩٧ .

فأخذ بها . لكنه ، لأنه يعنى فى كل شىء بالناحية العملية ، قد أنزل أخلاق أفلاطون من السماوات التى كان يحلق فيها إلى الأرض التى نعيش عليها ، لتكون أكثر انطباقاً على حياة الواقع التى نحياها .

وقد كان هذا الفهم من أرسطو للأخلاق وللحياة ، معبراً بإخلاص وأمانة عن الروح اليونانية القديمة وما طبعت به من عمق وحيوية ونشاط . ولا عجب فقد كانت فكرة الجمال والانسجام والسعادة هى التى تهيمن على تفكيره فى الأخلاق ، وهى الأساس الذى قامت عليه فلسفته الأخلاقية .

هذا ، والمعلم الأول وإن كان يُعدّ متشائماً بالنظر إلى أثر الدراسة الأخلاقية فى كسب الفضيلة وتحصيل الخلق الحسن ، إلا أنه يعرف الحاجة الماسة لعلم الأخلاق . ذلك ، بأنه يرى بحقّ أن للحيوان غاية يتجه لها فى أعماله وإن لم يقصدها ، أما الإنسان فهو وحده الذى لنشاطه وأعماله غايات عليا يقصدها ويفكر فيها وفى الوسائل إليها .

إذاً لا بد من علم ينظم للإنسان حياته ، ويكشف له عن غايته ، ويجعل لسلوكه قوانين تتفق وطبيعة الإنسان الخاصة التى تميزه عن الحيوان ، وهذا العلم هو الأخلاق أحد فروع الفلسفة العملية أو الفلسفة الإنسانية .

هذه الفلسفة التى لها فروع ثلاثة : علم الأخلاق الذى يعنى بوضع

قواعد الحياة الفردية ، وعلم تدبير المنزل الذى يبين قواعد الحياة العائلية ، وعلم السياسة الذى هدفه وضع قواعد الحياة الاجتماعية .

الفضيلة عنده :

من الممكن أن يدعى مذهب أرسطو فى الأخلاق بمذهب الحد الوسط ؛ فلقد أخذ فى ذلك بمذهب الحكماء الأقدمين وهو : « لا شىء أكثر من اللازم ، اطرد كل زيادة عن الحد[١] » . لذلك نراه يعرف الفضيلة أولا بأنها ملكة عمل المرء على أحسن الوجوه ما يعتبر خاصاً به و بطبيعته كإنسان عاقل ، و بعبارة أخرى الفضيلة عادة السلوك بلا إفراط ولا تفريط ، أى تجنب الحد الأعلى والحد الأدنى فيما تدعو إليه نوازع النفس وقواها ؛ « لأن الإفراط بالأكثر خطيئة ، والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم ، والوسط وحده هو الحقيق بالثناء[١] » .

من أجل هذا ؛ كما يقول أرسطو نفسه متى أريد مدح عمل من الأعمال يوصف بأنه لا يستطاع النقص منه ولا الزيادة عليه ؛ وذلك معناه « أنه إذا كان الإفراط والتفريط يفسدان الكمال ، فإن الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكده[٢] » .

على أنه إذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين إحداهما تجىء بالإفراط والأخرى بالتفريط ، فليس معنى ذلك أن كل الفضائل — أى

(١) كتاب الأخلاق لارسطو ترجمة لطفى السيد باشا ج ١ ص ٢٤٧

(٢) نفسه ج ١ ص ٢٤٦

الأعمال الفاضلة — أوساط . ذلك بأنه إن كان من الممكن أن يقال عن الشجاعة والكرم والعفة ونحوها إنها أوساط ، فلا يمكن أن يطّرد هذا في جميع الفضائل كالصدق مثلا ، وربما العدالة أيضاً ؛ لأن الإنسان إذاً صادق أو كاذب ، عادل أو ظالم ، ولا وسط بين الطرفين .

ومهما يكن ، فهذا الوسط — في الأمور التي يوجد فيها — ليس من السهل أن يوجد ، وقد يكون إدراكه صعباً جداً ؛ ليس من السهل أن نعرف الوسط في الغضب والرضا ، وفي الإعطاء والمنع، وما إلى ذلك . ومن أجل هذا « كان الخير شيئاً نادراً وممدوحاً وجميلا[1] » .

هذا ، ونرى من الحق أن نقول إن كثيراً من الذين ينقدون اعتبار أرسطو للفضيلة وسطاً بين طرفين كلاهما مذموم، صدروا في بعض وجوه نقدهم عن توهم أن هذا التوسط شبيه بالتوسط في الحساب والهندسة بحيث تكون نسبته إلى كل من الطرفين واحدة ، وهذا فهم لم يرده أرسطو .

إنه يريد أنها وسط اعتباري يحس الشخص باتباعه أنه توسط في الأمر ، حتى ولو كان قريباً من أحد الطرفين؛ ولهذا نجد الشجاعة أقرب للتهور ، والكرم أقرب للسرف ، والعفة أقرب لجمود الشهوة[2] .

ولم تغب عن المعلم الأول التفرقة التي رآها افلاطون بين الفضائل

---

(١) كتاب الأخلاق ج ١ ص ٢٦١

(٢) نفسه ج ١ ص ٢٦١

العملية الأخلاقية وبين الفضيلة الفلسفية ، فجعل الفضيلة العليا الفضيلة التي منبعها العقل وحده ؛ أعنى العلم والتفكير والتأمل فى الله الذى به يقترب العبد من ربه ، وفى ذلك كماله (١)

السعادة أو الخير الأعلى

السعاد تكون بأن يحيا المرء ويعمل حسب ماتوحى به الفضيلة الكاملة ، ولكن ماهى السعادة بالتحقيق ؟ يرى أرسطو أن السعادة هى الغاية النهائية التى تكتفى بنفسها ، ما دامت أنها غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان ؛ فتكون إذاً أكبر الخيرات ، أى الخير الأعلى (٢) . ولكن ، ماهو هذا الخير الأعلى ؟ هذا الخير هو الغاية التى تُبتغى لنفسها لا لشىء آخر .

ولأجل تحديد هذا الخير وضبطه ، نرى أرسطو يجعل الخيرات ثلاثة أنواع : خيرات البدن وجماعها اللذة ، والخيرات الخارجية كالثروة والجاه ، وخيرات النفس التى تسمى على الأفضل خيرات (٣) .

ذلك أن اللذة هى سعادة ذوى الطبائع العامية الغليظة التى لاتحب إلا العيشة المحوطة بضروب الاستمتاع المادى ، وكذلك المجد والحصول على شارات النبالة والشرف ليس السعادة النهائية ؛ لأن هذه الأمور ملك للذى يوزعها على من يريد لاللذى يتقبلها ، فضلا عن أنها لاتطلب

---

(١) كتاب الأخلاق ج ١ ص ٢٢٥ وبوتروس ١٧٣ (٢) كتاب الأخلاق ج ١ ص ١٩٢ (٣) نفسه ص ١٩٨

لذواتها ، وقد علمنا أن الخير الأعلى هو شيء شخصى محض يملكه صاحبه ويطلب لذاته لا لأى شيء سواه .

لم يبق بعد ذلك إلا خيرات النفس أى حياة التأمل والتفكير ، وهذه هى الخير الأعلى والسعادة القصوى [١] . فحياة التأمل والتفكير بأشرف جزء فينا وهو العقل تعطينا السعادة الكاملة التى تجاوز عادة طبيعة الإنسان الخاصة والتى تجعلنا قريبين من الآلهة ، هؤلاء الآلهة « العقول المفارقة » الذين لا فضيلة لهم إلا حياة النظر والفكر ، لأنه لا يصح أن يضاف لهم شيء من الفضائل الخلقية التى لاقوام لها إلا بالعمل أما بالنسبة لنا فهذا النوع من الفضائل يعتبر سعادة ثانوية لا تطلب لذاتها ، بل لأنها بحكمها الشهوات تساعد على الوصول للخير الأعلى والسعادة القصوى ، وهى حياة العقل فى النظر والتفكير .

من هنا نستطيع أن نفهم تقسيم أرسطو للفضائل إلى فضائل أخلاقية ، وفضائل عقلية هى الأفضل وتعتبر الأولى وسائل لها ، وإن كانت الفضائل الأخلاقية تناسب الإنسان باعتباره كائناً مركباً من جسم وعقل أكثر من الفضائل العقلية [٢]

قلنا إن المعلم الأول لا يرى الخيرات الخارجيه هى السعادة التامة ؛ ولكنه ليس معنى هذا أنه يستبعدها من حسابه ولا يأبه لها ، بل بالعكس

---

(١) كتاب الأخلاق ج ١ ص ١٧٨ وما بعدها (٢) بورو نفسه ص ١٧٤

نراه يؤكد أن الخيرات : كالصحة والثروة والجاه وذيوع الاسم ، تعتبر ضرورية للسعادة ، فقد يمكن أن يحتقر الحكيم المصائب والأرزاء التى تشد من عزمه وترهف شجاعته ، هذا ممكن بلا شك ، ولكن الحرمان من هذه الخيرات الثانوية ، ومقاساة الأرزاء يمنعه على الأقل من أن يكون سعيداً تام السعادة ، بل إن الإعجاب بسعادة الحكيم المعذب جسمياً أمر حرى بالسخرية البالغة [1]

السعادة لكى تكون تامة تتطلب أن يكون المرء محل إنعام الآلهة كأن يكون منعما بالصحة ، وهناء المنزل ، وحب الأهل والأصدقاء ، وبالثروة ، وشرف المولد ، وبالمركز الحسن فى الأمة التى يعيش فيها [2]

على أنه لا يصح أن يفهم من هذا أن الحكيم يجب أن يحرص دائما على التمتع بكل هذه المزايا ونحوها ، لا ؛ بل طلب السعادة التامة قد يتطلب منا تضحيات يحملنا العقل على قبولها والرضاء بها ، ولكننا مع هذا نشعر فى أمثال هذه الحالة بأن شيئاً ينقصنا ، وأن سعادتنا غير تامة.

خلود الروح

كان من المنطق وقد قرر أرسطو أن السعادة التامة هى حياة التأمل والتفكير بالجزء الإلهى الذى فينا وهو العقل ، هذه السعادة التى لا تتحقق

---

(١) روبان ص ١٠٣

(٢) كتاب الأخلاق لأرسطو حـ ١ ص ٢٠٣ وجانيه وسياى ص ٤٠٨

على الوجه الأكمل بإطلاق وباستمرار إلا للآلهة لأنها فضيلتهم الخاصة ، هذه السعادة التي أضاف لها شرط الحصول والتمتع بالخيرات الخارجية ولو على أنها وسائل لها ـ نقول كان من المنطق بعد هذا أن يكون فيلسوف الليسيه من أنصار خلود الروح ، فيرى أن هناك حياة أخرى تكمل فيها سعادة الإنسان التي لا تكاد تتحقق في هذه الحياة .

نعتقد أن هذا الرأى هو ما كان يجب أن تنتهى به فلسفة أرسطو فى هذه الناحية ، لكنه بكل أسف لم ينته إليه ، فلم يقرر خلود الروح للأدلة التى رآها فى علم الطبيعة . هذه الأدلة التى منها أنها صورة الجسم ، وأن الصورة لا تفارق المادة ولا توجد وحدها ، وبما أن الجسم سيفنى لا إلى رجعة ، فلا يستقيم أن تكون الروح خالدة . وبهذا لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه أفلاطون وسقراط من قبله ، من عقيدة خلود النفس التى سمت بأخلاقهما كثيراً .

السياسة والأخلاق :

الإنسان فى رأى المعلم الأول مدنى بالطبع لم يخلق ليعيش وحده ، فليست المدينة إذاً وليدة اتفاق الناس على أن يعيشوا معاً يتبادلون الخدمات والمنافع ، بل هى قائمة على الطبيعة الإنسانية ، وتعتبر شرطاً لا بد منه لترقى الفرد من حال إلى حال ولتحقيق جميع ما فى قواه من خير وفضيلة .

وأرسطو لم يكن فى فكرته : « الإنسان مدنى بالطبع » صادراً عن تفكير فحسب ، بل إنه انتزعها من الحياة العمليه انتزاعا ؛ فهى كغيرها من فكراته السياسية ليست إلا حقيقة واقعية عرفها بالتجربة والملاحظة ، ثم صاغها فى قالب النظريات .

وهذا الاجتماع الذى يكون الدولة لا بد له من باعث كما رأينا وغاية تعمل لها الدولة ؛ هذا الباعث هو أن الإنسان لا يستغنى بنفسه عن الآخرين ، وهذه الغاية هى إسعاد المواطنين . وكما تقاس المدينة بمبلغ ماعليه أفرادها من علم وخلق ، كذلك يكون لها من فضل بقدر ماتبذل من جهد لتحقيق الغاية التى قامت لها .

وإذا أردنا أن نزيد هذه الغاية بياناً نقول إنها ليست مجرد إشباع الرغبات الجسمانية ، ولا تحصيل الغنى ولا وضع القوانين لحماية المواطنين من الأذى . إنها يجب أن تكون سعادتهم بكل معنى الكلمة ، أى إنها السهر على كل مايملكه الأهلون من الخيرات الخارجية والداخلية أو الفضيلة بصفة خاصة [1] .

وإذا كان هذا رأى أرسطو فى أن السياسة يجب أن تكون عوناً للمرء على مايبغى من فضيلة وسعادة ، وإذا كانت السياسية مرتبطة ارتباطا وثيقا وعميقا بالأخلاق فيماتختطه من المثل الأعلى للجماعة الإنسانية ، وإذا كان المعلم الأول فى هذا وذاك يتفق مع أستاذه افلاطون ، فإنه

(١) بوترو ص ١٧٩

بعد ذلك لا يسير معه إلى نهاية الشوط فيما قرره من آراء في السياسة .

إنه لا يتفق معه في التضحية بالملكية والأسرة في سبيل الدولة ، إذ لاحظ — بحق — أن نظريات أفلاطون في هاتين المسألتين يتعذر تطبيقها ، وأن في شيوعية الملك والعائلة مصادرة للطبيعة ومنافاة لصالح الدولة ، لأن الملكية والأسرة ليسا أمرين صناعيين ، بل هما أمران طبيعيان لا بد منهما للدولة ، إذ تحصل بهما على منافع لا تتحقق بوسائل أخرى ، فيجب إذاً تنظيمها لا تعفيتهما [1] .

ومن الحق أن نوافق المعلم الأول فيما ذهب إليه من وجوب الاحتفاظ بالأسرة الخاصة والملكية الخاصة إن ذلك أمر طبيعي ، وما كان تداخل الدولة في تنظيمه — بمالها من عرف وقوانين — بمخرجه عن أن يكون أمراً طبيعياً تدعو إليه فطرة الإنسان

وإنه إن كان للملكية الخاصة مساوىء لا يمكن إنكارها ، فمن الحق أن نذكر أن هذه المساوىء ليست لذاتها ، بل لفساد الناس وسوء استعمالهم لما يملكون ثم إن فيما يملكه المرء عونا له على كثير من الفضائل ، وقديما قال بعض صحابة الرسول الفقراء : ذهب أهل الدُّثور بالأجور .

أرسطو وأفلاطون :

وأخيراً ما هو موقف أرسطو من أستاذه أفلاطون ؟ بعد استيعاب

---

(١) ميتر ص ١٧٩ — ١٨ .

ما تقدم وبعد إلقاء نظرة على مذهبيهما فيما بعد الطبيعة ، نجد أن المعلم الأول يعتبر على كل حال تلميذاً لفيلسوف الأكاديمية كما يعتبر معارضاً له ، حقيقة لم تمنعه صحبة أستاذه عشرين عاماً — أفاد منه فيها ما أفاد — من مخالفته له فى بعض ما ذهب إليه .

نراه مثلا يهاجم فكرة « المثل الافلاطونية » التى تقول بوجود الحقائق العامة الكلية مستقلة عن المواد فى عالم خاص أزلى هو عالم المثل ، ثم لا يرى بأساً أن يستعير منها ما فيها من خير ، فيرى أن هناك مفاهيم كلية — مخالفا بذلك السوفسطائيين — ولكنها لا توجد مستقلة فى الخارج كما كان يرى أستاذه ، بل وجودها هو فى الذهن وفى الموجودات التى ليست إلا مواداً وصوراً لا تفترق فى الخارج بحال من الأحوال ،

وسواء أكان أرسطو محقا أم مخطئاً فى هذا الرأى فقد كان جميلا منه اعتذاره عن مخالفته لأستاذه بأنه رعاية وواجب سيرى « أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصاً ما دمت أدعى أنى فيلسوف وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق »[1] .

كذلك خالفه فى غاية الحياة فرأى أنها السعادة العامة التى جعل من شروطها الخيرات الخارجية كما تقدم بيانه ، على حين يجعل أفلاطون ـ مقتفياً أثر

(١) الأخلاق ح ١ ص ٨١ .

أستاذه سقراط — الفضيلة والواجب الغرض الأسمى للحياة الإنسانية .

وقد شدد « سانتهلير » النكير على أرسطو فى جعله الخير الأعلى السعادة التى وصف ، وأحاطها بما أحاطها به من قيود ، فقد استشهد الناقد بشهادة الضمير الذى يقول — إذا سئل المقارنة بين السعادة والواجب — إن السعادة ليست شيئاً مذكورا حينما تقارن بالواجب ، وإن من السقوط فى الخلق أن يرجحها الإنسان عليه . ومع هذا فقد لا تتعارض السعادة والفضيلة ، فإن تعارضتا كانت الأولى هى القربان الواجب الذى لا ينبغى مطلقا أن ينزل لها عن شىء مّا [1]

كما حلمه أيضاً — على ما رأينا — فى بعض ماذهب إليه فى السياسة وإن وافقه فى أن أساسها عمل الدولة على تحصيل الخير والسعادة للافراد

هذا ، ومهما كان من مخالفة أرسطو لأستاذه فى بعض الأمور والآراء فمن الحق أن نقول مع « سانتهلير » إنه ليس له نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، وإن كل ما يعرضه فى الأخلاق من نظريات أخذها عنه ثم حورها وكساها طابع فكره الخاص .

كما أنه مهما كان من عدم توفيق أرسطو للحق أحيانًا ، يجب أن نردد ما قاله من أنه « من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجيا بتعاون الجهود » [2]

---

(١) مقدمة سانتهلير للكتاب المذكور ص — ٧٥ — ٧٦ (٢) تاريخ فلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٧٣

وإنه لهذا ، « ليس ينبغى أن نقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم فى الآراء بأعيانهم فقط ، دون أن نشكر من كان له فى ذلك ولو بعض الحظ ، فإنهم قد أعانونا بعض المعونة ، وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرّجوها »[1] .

كما يجب بعد هذا كله أن نذكر ماقاله ابن رشد تعليقاً على قولة أرسطو هذه : « و إذا كان هذا واجباً على أرسطو مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق ، وعظم ماأتى به من الحق بعدهم ، فكم بالحرى أضعاف ما وجب عليه من الشكر ، يجب على من جاء بعده من شكره ، ومعرفة حقه[2] » .

وحقيقة ، يجب أن نحمد للمعلم الأول ما كان له من جهد قد لا يتاح لغيره فى جميع نواحى الفلسفة ، ومنها الأخلاق الذى يعتبر مديناً له بما ناله على يديه من استقلال نسبى بعد أن كان لا ينفرد عن السياسة عند افلاطون .

الدور الثالث

تمهيـــــد

تمتاز الأخلاق بعد سقراط — فيما عدا افلاطون وأرسطو — بالطابع الفردى ؛ ففى عصر المدرسة الأبيقورية والرواقية يلوح أن الفكر تخلص إلى حد كبير من البحث فيما وراء الطبيعة كما كان أيام سقراط ،

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد نشر الأب بويج ببيروت سنة ١٩٣٨ ص ٨ — ٩ (٢) نفسه ص ١٠

ومن فروض علم الطبيعة فى أصل العالم ، ذلك بأن فلاسفة هذه المدارس كانوا يعتبرون الإنسان ذا قيمة خاصة فيجب أن تتوجه البحوث إليه وإلى خيره وغايته .

وبينما كان أفلاطون يتعزى عن الآلام التى تصيب الأفراد بسعادة الدولة ، وكان أرسطو يفضل قليلا الحياة السياسية عن الحياة الفردية ، نجد « أبيقور — Ebicure » ، « وزينون — Zénon » يجعلان غاية الإنسان الفرد نفسه ، ويحررانه من علائق المدينة .

وهكذا نرى قيام الأبيقورية والرواقية يؤرخ فى الفلسفة عصراً Période جديداً ساده الفهم الفردى فى الأخلاق ، كما صار فيه علم الأخلاق أهم أبحاث الفلاسفة ، وأصبحت نظرية السعادة التامة أو الخير المطلق هى ما تدور حوله مباحث الأخلاق

* * *

لقد تفرعت عن سقراط بعد موته مدارس صغيرة كل منها تزعم أنهـا استمدت مبادئها وتعاليمها من مذهبه ؛ من هذه المدارس المدرسة القورينائية التى كان منها بعد قليل المدرسة الأبيقورية ، والمدرسة الـكلبية التى كانت مقدمة للمدرسة الرواقية .

ولعل السبب فى زعم كل من زعماء هاتين المدرستين — القورينائية والـكلبية — الانتساب إلى سقراط والأخذ بتعاليمه ، مع الاختلاف الـكبير بين ما تذهبان إليه من تعاليم ، أن سقراط حينما قال : « اعرف

نفسك بنفسك » لم يبين تماماً ما يعنيه بهذا المبدأ ففسرته كل مدرسة بما تشاء وتهوى كما سنرى . كذلك لم يبين مؤسس علم الأخلاق ما يريده بالخير الذى جعله الغاية التى يجب أن يطلبها الإنسان ، فذهب تلاميذه فى تبيينه كل مذهب واختلفوا فى تحديده شيعاً وأحزابا ، فكان منهم تلك المذاهب المختلفة .

وقد يكون من الأسباب التى ساعدت على هذا ما كان من سيرة أستاذهم الخاصة . فقد كان على ما علمنا حريصاً على الفضيلة جاداً فى طلبها ، مع ميل إلى الزهد والتقشف فى حياته ، فكان من هذه الناحية المثل الذى تأثر به الكلبيون . كما كان بمبدئه : « اعرف نفسك بنفسك » يدعو إلى مجاراة الطبيعة وتلبية ما تقتضيه — وإن كان شرط أن يكون العقل مهيمناً على السلوك — فكان من هذه الوجهة مرجع القورينائيين الذين اعتنقوا مذهب اللذة واستمسكوا به استمساكا شديداً .

ومن أجل هذا نفهم لماذا عرف التلاميذ نحوا هذا النحو أو ذاك بالسقراطيين الصغار أو أنصاف السقراطيين ، ما داموا لم يتأثروا بسقراط إلا من ناحية دون أخرى ، وماداموا لم يعتنقوا تعاليمه كلها ، بل ابتعدوا عنها — كل من جهة — ابتعاداً كبيراً .

هذا ، وقد كان حق التاريخ ألا نفصل بين المدرستين القورينائية والكلبية بالمدرسة الأبيقورية ، لكننا آثرنا أن يتصل الكلام على

مذهب اللذة بشعبتيه فى التاريخ القديم ، فكان أن ذكرنا أولا المدرسة القورينائية و بعدها الأبيقورية التى نشأت عنها ، ثم المدرسة الكلبية و بعدها الرواقية التى قامت على أسسها .

ومهما يكن من شيء ، فإن من الواجب أن نشير إلى أن «أريستيب» القورينائى و «أنيستين» الكلبى ، وإن كانا معاصرين لأفلاطون وأرسطو ، فقد رأينا أن يكون الحديث عنهما فى هذا الدور الثالث ؛ إذ كانا تمهيدين لظهور المذهب الأبيقوري والمذهب الرواق ، ولأن الدراسات الأخلاقية عندهما كان عليها سمة الضعف وعدم الابتكار .

المدرسة القورينائية

أسس هذه المدرسة أريستيب القورينائى ، الذى ولد نحو عام ٤٣٥ ق . م ، بمدينة قورينا عاصمة المستعمرة الأغريقية المعروفة باسمها بشمال إفريقية بالقرب من مصر ، وهذه المستعمرة أو المقاطعة هى المعروفة هذه الأيام باسم برقة كما جاء بدائرة المعارف الفرنسية .

أما أريستيب نفسه فقد تتلمذ لسقراط ، وإن كان أحاط قبل اتصاله به خُبْرًا بالسوفسطائيين ومبادئهم فترك هذا أثراً فى نفسه ، وبعد وفاة أستاذه سافر إلى جهات مختلفة ، ثم ألقى عصاه واستقر به النوى أواخر حياته بقورينا وأخذ يعلّم بها مذهبه .

وهذا المذهب يقوم على وجوب السير مع الطبيعة التى تقول لنا إن السعادة فى اللذة والشر فى الألم ، فلتكن غايتنا إذاً طلب اللذة الحاضرة أيا كانت لأن التفكير فى المستقبل كالأسى على الماضى مجلبة للهم والألم ، وبذلك جعل أرستيب اللذة هى الخير الأسمى وهى مقياس الأعمال جميعاً . على أنه وإن جعل اللذة غاية الإنسان القصوى ، فقد شرط أن يظل المرء حراً فى نفسه لا تستعبده اللذات وكان يقول فى هذا : « إنى أملِك ولا أُملَك » .

ولكن إذا سألنا مؤسس هذا المذهب : إلى أى حد يستطيع المرء أن يطلب اللذة دون أن يكون عبداً لها ؟ لا نجد عنده جوابا ، وإن كنا نجد هذا الجواب عند تلميذه « تيودور » الملحد الذى جعل الحرية الداخلية التى يتكلم عنها أستاذه تتحقق باستقلال الفكر وجرأته .

من أجل هذا كان يبشر ، فى الأخلاق كما فى الدين ، بآراء جريئة تبرر لقبه ؛ إذ أنه لما كان يقيس الأعمال بنتائجها — مهما كانت الوسائل — كان يرى أن السرقة والتزوير ، وعدم احترام المعابد المقدسة ، وما إلى ذلك ، يمكن أن تكون مباحة أحياناً ، وبذلك ذهب إلى الحد الأقصى فى تطبيق مذهب اللذة الهدام .

هذا ، وكأن التطرف فى كل شىء لا يمر بدون عقاب ، وغالباً ينقلب إلى ضد الغرض المنشود. فقد كانت الفلسفة القورينائية تقوم على الاستمتاع

بالحياة ولذائذها والبعد عن الآلام جميعها ، ولما رأى أحد رجالها المتأخرين وهو « هيجسياس ـ Hégésias » أن ذلك الغرض مستحيل دركه — لأن اللذة الخالصة أمر لا يمكن تحصيله ، وهى مع هذا سريعة الزوال — ذهب إلى أنه خير لنا أن نتخلص من الحياة بالانتحار استشفاء من متاعب الحياة وآلامها بالموت الذى لا ألم بعده .

وقد استمع لهذا الرأى كثير من الذين خدعوا « بهيجسياس » فانتحروا ، ولذلك لقب بخطيب الموت الناصح به ، فكان هذا سبب نفيه و إغلاق المدرسة[1] ثم مات بعد هذا منتحراً .

تلك كلمة عن فيلسوف قورينا ومذهبه الذى يرى أنه استمده من مبادىء أستاذه سقراط . لقد كان حقيقة من تلاميذ سقراط الذين كان يعجب بهم ، وكان يرى مثله أن الأخلاق هى علم البحث عن الخير الذى هو غاية الإنسان التى يجب عليه تعرّفها والبحث عنها وطلبها .

كما جعل وَكْده مثل أستاذه العناية بالإنسان و بالدراسات المتصلة به فاستبعد الدراسات الأخرى التى تبعده أو تشغله عن تلك الغاية العليا ، لكنه مع هذا وذاك انحرف كثيراً من مبادىء أستاذه العظيم فى جعله الخير أو السعادة فى اللذة والشر فى الألم .

ولئن كان سقراط لم يبين بكلام أثر عنه ما أراده بالخير ، فقد بينه

---

(١) جانيه وسياى ص ٤١٤ — ٤١٥ .

بسيرته وحياته ، وقد كان حرياً بأريستيب لو كان تلميذاً أميناً أن يعلم من رفض أستاذه الفرار بعد أن حكم عليه بالإعدام ظلماً وقد تهيأت له أسبابه ، بل من إبائه الاعتذار عن مسلكه والوعد بالعدول عن طريقته فى التفلسف وتعليم الناشئة ، أنه لم يجعل الخير أو السعادة فى اللذة وحدها مهما كانت وكانت عواقبها !

على أن سقراط لم يعجبه هذا الاندفاع من أريستيب نحو اللذة فنقده ، كما نقده أفلاطون زميله فى الأخذ عن سقراط ، وكما نقده كثيراً معاصره أرسطو فى مواضع كثيرة من كتابه فى الأخلاق .

ومن الممكن وقد رأينا كيف ابتعد فيلسوف قورينا عن أستاذه فى صميم مذهبه ، أن نجد صلة بين ماذهب إليه من اعتبار اللذة — واللذة الحسية — الخير الأسمى ، و بين مذهب بروتاغوراس الزعيم السوفسطائى — وقد درس أريستيب طبعاً ما كتبه — الذى لا يؤمن إلا بما تؤديه الحواس .

و يظهر أن أريستيب رضى مذهب بروتاغوراس هذا فى المعرفة فجعله أساساً لمذهبه فى الأخلاق ، بأن جعل الخير فى اللذة التى ترتبط بالحواس برباط وثيق ، إذا تعتبر وسائل لها أو طريقاً للشعور بها .

ونختم الحديث عن المذهب القورينائى بالإشارة إلى أن عدم تحديد مؤسسه للذة تحديداً يمنع اللبس ، كان سبباً فى قيام مذاهب متعددة فيما بعد على ماسنرى بعد عصر النهضة بأوربا على أنقاض هذا المذهب ،

مع اختلاف كثير أو قليل مع زعيمه ، ومع زعم أصحابها أنهم يستوحون مبادئه فيما ذهبوا إليه من آراء ، فما أشبه ما كان من هؤلاء بما كان من تلاميذ سقراط بعد وفاته !

المدرسة الأبيقورية

ولد « أبيقور — Ebicure » الذى أصبح اسمه عنوانا لفلسفة اللذة فى ساموس بآسيا الصغرى من أسرة أثينية عام ٣٤١ ق . م ، وارتحل إلى أثينا مثوى الفلسفة والفلاسفة حيث افتتح عام٣٠٦ مدرسة يعلم فيها مذهبه الذى أنضجته دراساته وفهمه للحياة ، واستمر حتى مات سنة ٢٧٠ ق . م

وإذا نظرنا إلى أبيقور باعتباره رجلا لا فيلسوفا له مذهب قابل للنقد ، نجده حيى حياة طاهرة شريفة لا تتفق مع الفكرة التى للكثيرين عن الأبيقورية الإباحية كما يظنون . فقد عاش محبوبا من تلامذته ، بل لعل أستاذاً لم يظفر بمثل حب تلامذته له ، وفى أثناء مجاعة انتابت أثينا جمع فى حديقة صغيرة كل من كان أفقر منه وعاشوا معاً فى اتحاد مثالىّ يسوده التحاب والعاطفة الطيبة ؛ وكان دائماً يقول : « القليل الضرورى يجب أن يكون لسعادة الحكيم ، بقليل من خبز الشعير والماء يمكن أن يكون المرء سيداً[1] » .

---

(١) دروس الأخلاق ص ٥٢

وفى حياته العملية نجد فيه الرجل الذى لا يخدع الناس بآرائه ، بل يطبقها على نفسه ؛ فكان يكتفى بالماء والعيش القفار غالباً ، وكان إن أراد التوسعة على نفسه يرسل لأحد تلامذته فيبعث إليه قطعة من الجبن .

ولما حانت وفاته كان موته بسيطاً كحياته وجميلا مثلها ! مرض بالحصوة وقاسى منها آلاما تذهب صبر الجليد ، لكنه احتملها بصبر نادر وشجاعة معجزة حلوة ، متعزياً عنها بما أمكنه أن يقدم بتعاليمه من خير ، حتى إن « شيشيرون ـ Cicéron » الذى روى هذا الحادث ، هتف من أعماق قلبه بأن أبيقور بموته أقام الحجة على مذهبه[1] ، يريد أنه كان عليه أن ينتحر راضياً بألم قليل فى سبيل التخلص من الآلام الجسام .

ولنلق بعد هذا نظرة على هذا المذهب الذى قدم لنا مؤسسه مثلا طيباً بسيرته ، والذى كان له شهرة سيئة فى تاريخ التفكير الإنسانى .

اللذة والفضيلة والسعادة

يتفق أبيقور مع أريستيب فى أن طلب اللذة والفرار من الألم قانون عام للكائنات الحية الحساسة جميعاً ؛ إلا أن هذا المبدأ الوحيد للمذهب القوريناتى ، على حين كان مبدأ السير فى المذهب الأبيقورى .

ذلك بأن أبيقور لم يكتف به ، بل أضاف إليه مبدأ آخر ، إذ يقول :

(١) دروس الاخلاق ص ٥٣ .

« أنت إنسان ، أى حيوان ذكى عاقل ، فاستخدم هذا العقل الذى يميزك عن الحيوان فى طلب اللذة والمفاضلة بين اللذات » ، ومن هنا ، يمكن أن تتلخص تعاليم الأخلاق الأبيقورية فى أربعة القواعد الآتية .

(ا) خذ اللذة التى لا يعقبها ألم ، بمعنى اعتبر العمل الذى ينتجها خيراً

(ب) فرّ من الألم الذى لا يجلب أى لذة .

(حـ) ارفض اللذة التى تحرمك من لذة أكبر منها ، أو التى تسبب لك ألماً أكبر .

(د) اقبل الألم الذى يخلصك من ألم أكبر ، أو الذى يجلب لك لذة أعظم .

وبهذه القواعد ، كان أبيقور هو المخترع لما سمى بعد فى انجلترا بحساب اللذة أو حساب المسرات .

ومن السهل بعد هذا ، أن نرى سمو مذهب أبيقور نظريا عن مذهب أريستيب الذى يفسر تفسيراً سيئاً الحكمة التى شاعت فى العصر القديم ، وهى : « عش حسب الطبيعة » ؛ إذ كان لا يستخدم من الطبيعة الإنسانية فى سلوكه إلا العناصر والقوى التى يشركه فيها الحيوان ، أعنى الغرائز والشهوات وما إليها .

أما أبيقور فقد رأى أن فى الإنسان عنصراً ذاتياً خاصا به وهو العقل ، إذاً فالأخلاقية يجب أن تتطلب التفكير فى اللذات وحسابها والمفاضلة بينها ، ثم الاختيار من بينها لأنفعها له ، وبهذا يكون مذهبه أدنى للإنسانية وأرقى إذا راعينا النتائج العملية .

أريستيب يرى أن الغاية القصوى للإنسان هى اللذة مهما كانت ، وإذاً فليتلقفها بمجرد ظهورها ، وهذا معناه إفلات عنان الشهوات ، واقتناصها بأية وسيلة ولو كانت غير شريفة ، بل معناه السلوك بلا مبدأ ولا قاعدة .

أما أبيقور فنحن بإزائه إزاء حكيم متبصر رقيق ، سيرته سلام وانسجام وتوافق مع أمثاله ، وسلوكه صادر عن إرادة طيبة ، حتى إنه من غير المبالغة أن نقول إن أثينا كانت تكون سعيدة والحياة فيها هانئة راضية لو كانت معمورة بتلاميذ أبيقور المخلصين .

وإذا كانت غاية الحياة وسعادة الإنسان هى اللذة والحصول عليها وكان العمل يعتبر فاضلا متى أمكننا منها ، تكون الفضيلة هى ملكة اختيار الأعمال التى تنتج هذه اللذات . وهذا تدرج منطقى على رأى أبيقور .

ولكن ما هى اللذة التى يعتبر طلبها فضيلة والحصول عليها سعادة ؟ يرى فيلسوف اللذة أنه يجب التفريق بين نوعين من اللذة : لذة هادئة دائمة وهى لذة السكون والطمأنينة ، ولذة حادة سريعة زائلة وهى لذة الحركة . الأولى هى الخلو من كل ألم وقلق واضطراب بال ، والثانية تستحثها وتذكيها فينا نوازع الجسم التى تتطلب دائماً الإرضاء .

والذى يجعلنا سعداء من بين هذين الضربين من اللذة هو أن ننعم بجسم خال مما يؤلم وبنفس هادئة ليس هناك ما يكدرها ويجعلها مضطربة

وهذه هى اللذة العقلية . أما لذائذ الجسم ومسراته فهى دائما مشوبة بنوع من الآلام والاضطراب ، فهى ليست لهذا حرية بأن تقصد من الحكيم . إن المسرات واللذائذ الروحية العقلية أثمن ألف مرة من اللذائذ الجسمية ؛ لأن هذه لا تكون إلا لذات حاضرة ، أو بعبارة أخرى إحساسات سارة ينعم بها المرء فى ساعة إرضاء رغبة من رغبات الجسم ، أما الروح أو العقل فينعم بالحاضر والماضى والمستقبل أيضا ، وذلك بأن نرجو تجدد ما نعمنا به من لذات سلفت ولو كانت جسمية [١] .

ومن الحق أن نسجل للأبيقوريين أنهم سبقوا « بنتام » و « ستيوارت ميل » بنحو خمسة عشر قرنا بالنظر فى اللذة وتصنيفها إلى ضروب مختلفة ، والمفاضلة بينها ؛ بجعل بعض أنواعها شروراً وآلاما والبعض الآخر خيرات فيها السعادة . فكان التوجه للمفاضلة بين اللذات مما انتفع به ذانك الفيلسوفان على ما سنرى عندما نصل للحديث عنهما .

اللذة مقياس الفضائل

اللذة هى القانون الأسمى كما يقول « أبيقور » ، فالفضيلة المتعارفة بيننا ليس لها قيمة من نفسها ، والعمل الفاضل الجميل فى رأينا ليس شيئا عنده إذا كان نافعا ، ولهذا يجب أن تكسب الفضيلة لا لنفسها بل للسعادة التى هى وحدها الكفيلة لنا بها .

---

(١) جانيه وسياى ص ٤١٥ — ٤١٦

مثلا ، إذا كانت العفة فضيلة ، فذلك ليس لأنها تطهر الروح ، بل لأنها تحقق لنا لذات أدوم من غيرها ومثل هذا يقال عن الشجاعة التى التى تجعلنا نتحمل ألمًا جلبًا لمسرات ومنافع أعلى فى المستقبل .

والعدالة كذلك صورة راقية مهذبة من الأثرة لأنها كعقد اجتماعى اتفقنا فيه ألا يتعدى بعضنا على بعض ، و بذلك يأمن المرء من الانتقام والعدوان و يظفر بالطمأنينة وهى الخير الأعظم المنشود ، فكلمة « حق » لا تعبر إلا عن حساب أنانى يصون لنا حقوقنا ، ونحن نعتبره مقدسًا لأنه نافع . اليوم الذى يصبح قانون من القوانين فيه غير نافع ، يصبح فى الوقت نفسه غير محترم بل لا يوجد بعد .

والصداقة ممدوحة والإخلاص للأصدقاء يعتبر من الفضائل ، لأن ذلك يعود علينا بمنافع متبادلة . وهكذا كل الفضائل يمكن ، كما يرى أبيقور ، أن تفسر بما تنتجه من لذات ومنافع تكون من ورائها .

السبيل لتحقيق السعادة

هذا وليس يكفى أن نعلم أن السعادة الحقيقية تكون فى الخلو من الألم وفى هدوء النفس وطمأنينتها ، بل يجب أن نبحث عن وسيلة تجعل هذا المثل الأعلى حقيقة واقعة . وكى نصل لهذا يقول فيلسوف الحقيقة إنه يجب أن نعرف تمامًا ما تطلبه منا الطبيعة الإنسانية ، وما هى الحاجات والرغبات النفسية التى يعتبر إرضاؤها قانونًا ضروريًا ، وهنا تجىء نظريته ،

إن صح تسمية رأيه فى هذا نظرية ، فى الرغبات وتنويعها وإعطاء كل نوع حكما خاصا .

هذه النظرية تتلخص فى أنه يوجد أولا الرغبات الضرورية . وهذا النوع سهل الإرضاء ؛ أليس من الحق أن الخبز والماء يعتبران لونا لذيذاً من الطعام حينما يكون المرء جوعانا ! وأن ذلك يروى شهوة الأكل لحفظ الحياة ! .

وهناك الرغبات الطبيعية غير الضرورية ، كالرغبة فى الزواج وأن يكون للمرء أطفال . فهذه رغبات صادرة عن نزعات طبيعية بلا شك بما أن الحيوانات تشترك فيها ، ولكن الحكيم يستطيع التحرر منها بلا تعب ولا عناء لأن الزواج والأبوة مصدران لهموم ومشاغل كثيرة فمن الفطنة أن يفر الحكيم منهما .

وعلى كل فالرغبات الصادرة عن مثل هذه النزعات الطبيعية غير الضرورية يجب أن يجيل الحكيم فيها رأيه ليتبين هل من الحكمة قمعها أو إرضاؤها باعتدال كبير ، حتى لا تنقلب بالشغف بها إلى نزعات ضرورية ويصير المرء عبداً لها .

بقى من أنواع الرغبات ما يكون منها غير طبيعى وغير ضرورى ، وذلك كالرغبة فى الغنى والسلطة والجاه مثلا ، والحكيم يجب ألا يأبه لمثل هذه الرغبات ، بل واجبه أن يكفها وأن يرفض لذائذها .

ومن هذا كله ، يتضح أن النزعة التى كانت تسود هذه الفلسفة

هى الرغبة فى الهدوء المطلق ، هى الملل والتقزز من كل لذة ، هى الحاجة للراحة والسكون ، فليس هناك مذهب أخلاقى — فيما نعتقد — أقل لذة من هذا الزهد الحسى .

إن المثل الأعلى فى رأى مؤسسى هذا المذهب هو أن تقتصر حياة الإنسان ورغباته على النجاة بنفسه من الألم حتى لا يكون له عليه سلطان بحال ما ، وتلك حال المتعَبين من الحياة وصروفها ، الذين تبددت شجاعتهم وآمالهم ، ولم يبق لهم من قوة وأمل إلا فى العيش من يوم ليوم فى سكون هو أشبه بالموت منه بالحياة .

الطبيعة فى رأى أبيقور :

ولكى ننتهى من الكلام عن أبيقور ومذهبه يجب أن نذكر كلمة عن رأيه فى الطبيعة ودراستها . لم يعتبر أبيقور الطبيعة علماً يستحق أن يدرس لنفسه ، بل لما يكون من فائدة فى دراسته لعلم الأخلاق الذى يحدد خير الإنسان الأعلى و يظهره على سر الحياة السعيدة . لذلك جعل الغرض من الطبيعة تخليص البشر من خوف الظواهر العالمية والموت .

و بعبارة أخرى يرى أن علم الطبيعة يطهر العقل من المخاوف التى لا أساس لها ، والخرافات التى درج عليها الناس ، وللأمن من هذه النواحى أثر كبير فى السعادة التى هى غاية الحياة من أجل هذا رأى « كديموكريت » أن ليس فى الكون إلا المادة ، وأن الإنسان جسمه ونفسه لم يخرج كذلك عن المادة .

وتفصيل ذلك أنه — أى أبيقور — أراد أن يحرر الإنسان من نير الشهوات والاستعباد للآلهة ، فصدر فى علم الطبيعة عن طبيعة مادية لا محل لخلود الروح ولا للثواب والعقاب فيها ، وجعل الآلهة لا يعنون إلا بأنفسهم و بسعاداتهم فلا يتدخلون فى حكم العالم وإذاً فلا محل للخوف منهم .

جعل الموت أخيراً أمراً عادياً لا يستحق أن يخافه المرء لأنه عبارة عن فقد الإحساس والشعور والفناء التام ، فما دام المرء يعيش فهو لا يحس بالموت وإذا حلت ساعته انعدم الجسم وزال الإحساس ، والنتيجة أنه لا يصح لعاقل أن يخافه[1] وهكذا ، جعل أبيقور علم الطبيعة فى خدمة الأخلاق الذى هو مدار الفلسفة .

و بعد ، فالمذهب الأبيقورى — كما وضعه مؤسسه — نجد فيه لذة « أريستيب » التى لا قانون لها تصبح بمهارة أبيقور ومنطقه ضرباً من السعادة الروحية التى تتحقق بتصنيف اللذات واختيار أنفعها ، كما نجد فيه احترام ما تعارفه الناس من فضائل كالعفة والشجاعة والعدالة مثلا ، و إن كان يتخلق بها لما تجلبه من منافع ولذات لا لأنها فضائل فى نفسها .

وهذه نظرة خطرها كبير على الأخلاق ، لأنها لا تجعل للفضائل القيم الذاتية والسلطان المطلوب ، ولهذا يحدثنا التاريخ بأن تلاميذ أبيقور

---

(١) جانيه وسياى ص ٤١٥

ومشايعيه لم يلبثوا — وخاصة لما انتقل المذهب إلى روما — أن صاروا كالقوريائيين طلاب لذة مهما كان أمرها .

وأخيراً ، نجد فيه تركيز جهوده الفلسفية فى الأخلاق بجعل هذا العلم قطب الفلسفة والمحور الذى تدور حوله ، حتى إنه جعل علم الطبيعة فى خدمته ؛ فيعنى بتفسير العالم ، وفهم الآلهة ، بما يؤمّن الناس على لذاتهم وطمأنينتهم التى هى غاية ما يرجو الأبيقوريون .

المدرسة الكلبية

أسس هذا المذهب « أنْتِسْتِينْ — Antisthénes » الفيلسوف الإغريقى الذى ولد بأثينا نحو عام ٤٢٤ ق . م ، وقد كان أنتستين هذا تلميذاً لسقراط ؛ بهرته بساطته فى معيشته ، وتواضعه فى حياته ، وملكه نفسه وهواه ، واستغناؤه عن الرغبات والمتع الزائفة التى يتقاتل الناس لأجلها .

إلا أنه كان تلميذاً غير مخلص لمبادئ أستاذه ، فقد فصل الأخلاق عما بعد الطبيعة ، والفضيلة عن العلم . ولم يحتفظ من تعاليمه إلا بأن كل ما تواضع الناس على عده خيرات فى هذا العالم أمور لا قيمة لها إذا قورنت بالفضيلة ، وأن الحياة صراع ضد الشهوات ، وأن المثل الأعلى هو فى احتفاظ المرء بخيريته ، واحتقار الخيرات الخارجية المظنونة .

لكن هؤلاء الفلاسفة تجاوزوا الحد فى هذا الاحتقار فزاد إلى احتقار هناءة العيش والأدب والحشمة ، وإلى احتقار الغير والعجب

بأنفسهم . ولعل الـكلمة التي يقال إن أفلاطون وجهها إلى «ديوجين» رجل هذه المدرسة الشعبي ، وهي : « إني أرى عُجْبك من ثنايا ثقوب دَنِّك الذي اتخذته لك لباساً ! » — لعل هذه الـكلمة ، تعبر عن الأثر الذي تركه هذا الفيلسوف بتعاليمه وسلوكه [1] .

المدرسة الرواقية

وقد كان وجود الـكلبيين ممهداً لظهور الرواقيين ؛ فإن الأولين يعتبرون الصلة بين هؤلاء وبين سقراط ، كما أن « زينون – Zénon » مؤسس هذه المدرسة وتلاميذه احتفظوا في الأخلاق بما هو حسن وجميل من تعاليم الـكلبيين ومبادئهم ، ورفضوا منها ما يؤلم الذوق والوجدان العام ، وإن كانوا وقعوا أيضاً في بعض المبالغات على ما سنرى

وقد أخذت هذه الفلسفة هذا الاسم ، لأن مؤسسها كان يعطي دروسه في بعض أروقة أثينا المزينة بكثير من النقوش والرسوم . ومهما يكن من التسمية وسببها ، فإن زعيم هذه المدرسة كان له من تلاميذه وأتباعه ما حمل لواء فلسفته في اليونان ولدى اللاتين في روما .

وكان من هؤلاء التلاميذ والأتباع ، « كريزيب – Chrysippe » الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد في اليونان وعُرف بالمؤسس

---

(١) دروس الأخلاق ص ١٣٠

الثانى للمذهب ، و « شيشيرون — Cicéron »(١٠٦ — ٤٣ ق . م)، و « سنيك — Séneque » (٣ — ٦٥ م) ، ثم أشهرهم ذكراً وهو « إيبيكتيت — Epictéte » الذى عاش فى القرن الأول للميلاد ، و « مارك — أوريل — Marc — Auréle » (١٢١ - ١٨٠ م) فى روما .

الطبيعة فى رأى الرواقية

ونرى من الضرورى أن نذكر كلمة نشير فيها إلى رأى الرواقيين فى الطبيعة لاتصال ذلك إلى حدّ ما بالأخلاق ، تلك الطبيعة التى لانعدو الحق إذا قلنا إنها نوع من الحلولية .

إن هؤلاء الفلاسفة يرون أن الله والعالم ليسا إلا شيئاً واحداً له مظهران مختلفان ؛ العالم هو المادة ، والله هو القوة التى تجعل فيه الحركة والنظام ، ومع هدا فلا يمكن فصل هذه عن تلك إلا فى اعتبار العقل لاغير ؛ فلا يوجد إذاً فى الحقيقة إلا كائن واحد ، منه يجىء كل شىء ، و إليه كل شىء يعود .

وخير ما يمثل هذه الحلولية الرواقية هو مسيو « فيليكس رافيسّون Félix Ravisson » ، إذ يقول : « فى الأصل كانت القوة ، النفثة الملتهبة أى الله . وبفضل قانون التناسق والانسجام الذى يجعل الهدوء يعقب العمل ، وجدت فترة سكون فكان عنصر جديد هو الهواء ، ثم تلا

عاش من عام ٣٣٦ إلى عام ٢٦٤ ق . م

ذلك سكون فكان عنصر آخر جديد هو الماء الذى حدث عن الهواء كما حدث الهواء عن الأثير .

وفى هذا الحين كان العالم كتلة من الماء محاطة بكرة من النار ، وبتأثير حرارة السماء تبخر جانب من الماء فتكون الهواء من جديد ، وتجمد جانب آخر فكان الأرض التى جعلت للانسان مقاما ، ثم بتأثير العقل الإلهى وجدت سائر الكائنات . غير أنه تعود النار الإلهية فتأخذ حدتها الأولى شيئاً فشيئاً ، فتتحول الأرض إلى ماء والماء إلى هواء والهواء إلى نار ، ويأتى يوم يعود فيه كل شىء إلى الوحدة الأولى بسبب الاحتراق العام »[1]

هذا التصوير لرأى الرواقيين فى الطبيعة ، يفهمنا ماذهبوا إليه من أن الإنسان ليس إلا جزءا من العالم ، أى من الطبيعة العامة التى هى الله ، إذ ليسا كما أشرنا إلا شيئاً واحداً له مظهران مختلفان ، وإذاً ، يكون من السهل فهم مذهبهم فى الأخلاق .

مذهبهم فى الأخلاق

لقد صدر الرواقيون فى الأخلاق عن هذا المبدأ القائل : « عش وفق الطبيعة » . يريدون بذلك أمرين :

الأول ، أن العالم « الطبيعة العامة » محكوم بقانون عام لا يخرج

(١) كتابه فى الطبيعة عند أرسطو Essai sur la métaphysiqued' Aristote نقلا عن الأستاذ « بول لمير » فى ترجمته « لمختصر ابيكتيت » للفرنسية .

عن سلطانه شيء وليس فى أحكامه استثناء ، فيجب إذاً ألا يشذ الإنسان عنه وأن يرضى بكل مايجيء به القضاء والقدر ، مادام هو نفسه جزءاً من الطبيعة العامة الكلية يسير كما تسير .

الثانى ، أن يكون عمل الإنسان تابعاً أيضاً لأهم جزء فى طبيعته وهو العقل ، فتكون الفضيلة إيقاظ هذا الإنسانى فينا ، و إخضاع الجسم وشهواته وغرائزه ، واحتقار اللذات والمتع الجسمية . ومن هذا يتبين أن المثل الأعلى للسلوك عندهم يتلخص فى هاتين الكلمتين : «تحمل وانته» ؛ أى تحمل الآلام والشدائد ، وكف عن طلب اللذات

وهنا ، الفارق بينهم وبين أرسطو الذى مع ضرورة إخضاع السلوك للعقل عنده ، لم يتجاهل الشهوات ولم يطلب منا أن نحاربها ، بل طلب فقط أن تكون محكومة ومضبوطة بالعقل ؛ فكانت فضيلته مشرقة صالحة للمجتمع ، وكانت فضيلة الرواقيين جافة لا حياة فيها ، تنتهى بصاحبها للزهد غير المحمود واختلال التوازن بين قواه ، بل تنتهى به إلى رفض الحياة كلها جملة واحدة ، حتى إن زينون توفى منتحراً سنة ٢٦٣ ق م ، وأوصى غيره بالانتحار للتخلص من الآلام ، مع ما فى ذلك من المخالفة لمبادئهم التى توصى بالرضا بالقضاء والقدر .

و يظهر من ذلك أن الفضيلة عند رجالات هذه الفلسفة هى الخير الوحيد وما عداها ليس خيرا ولا شرا ؛ فالألم على اختلاف ضروبه ، والموت وما

يفوِّت من متع ولذات ، ليس شيء منهما فى نظر الحكيم شراً ، ولا يجب أن ينال من هدوئه وسعادته . ما دام قد استطاع أن يحتفظ بفضيلته ، التى هى السير حسب الطبيعة العاقلة والطبيعة العامة ؛ وما دام أنه بهذا يجد السعادة التى هى صفاء الروح وسُموُّها ، والعصمة من الآلام أى عدم التأثر بها ، والطمأنينة التى لا يستطيع شىء أن ينال منها منالا .

حقا ، إن الرواقى يرى أن الإنسان متى كان سيد نفسه على الحقيقة ، ومتى ملك تماما الحكمة ، لا يمكن أن يسقط خلقيا ، بل يكون فى أمن من العثار وتتقاصر دونه الآلام فلا يعود يحس لها وجوداً .(١) كما يرى أنه لا سعادة إلا فى الفضيلة ، لا فيما تعارف الناس على أنه خيرات كالغنى والصحة والمجد وإرضاء الشهوات والرغبات .

فالفضيلة عندهم أسمى الغايات ، فتطلب لنفسها لا لما فيها من لذة كما يذهب الأبيقوريون ، ولا لأنها تؤدى لحياة التأمل والتفكير وهى السعادة القصوى فى رأى أرسطو . وبما أن الفضيلة تطلب لنفسها لا لغاية أخرى فثوابها فيها ، ولا حاجة للقول بحياة أخرى يكون فيها الجزاء لكل امرىء عما قدم فى هذه الحياة الدنيا .

نزعتهم الإنسانية :

ولم ينس الرواقيون فى مذهبهم الفضائل الاجتماعية الإنسانية ؛ إذ كانوا يرون أن الناس جميعاً أسرة واحدة ؛ وأن كل إنسان يعتبر عضواً

(١) دروس الأخلاق ص ١٣١ ــ ١٣٢ ، جانيه وسياى ص ٤٢١ ــ ٤٢٣

فى المجتمع بما فيه من قوة عاقلة مشتركة بين الناس جميعاً . وإنه لهذا الأصل المشترك يجب أن يتحد الناس وأن يتحابوا ، وأن يزول ما يفرق بينهم من فروق الطبقات والأجناس والأوطان . يريدون بهذا ألا يكون هناك أغريق أو بربرى ، عدو أو صديق ، سادة أو عبيد ؛ بل يكون الجميع إخوة يتمتعون بالحق الطبيعى ، ما داموا يتمتعون بالعقل الإنسانى الذى هو الجزء السامى فى الطبيعة الإنسانية .

وهذه النزعة الإنسانية السامية ، هى إحدى الميزات الظاهرة لأخلاق المدرسة الرواقية . ولكن هل من الحق أن نعتبرها ، لو أمكن تطبيقها عملياً خيراً للعالم ؟ أعتقد أن الأمر ليس كذلك ، فالعالم لا يكون سعيداً إذا زالت منه فوارق الأجناس والطبقات والأوطان وصار أمة واحدة ، هذه الفوارق التى تحفز الناس للعمل والجد وعليها نظام الكون ، ولكن من الخير بلا شك ، ألا تكون هذه الفوارق سبباً للبغى والعدوان ، والحروب البربرية التى لا تبقى ولا تذر كما نشاهد الآن .

الأبيقورية والرواقية بروما

١ — تنكرت الأيام لليونان — والدنيا دول — بعد أن أقبلت عليها دهراً طويلا ، كانت فيه دولة قوية مرهوبة الجانب ولها مستعمرات مترامية الأطراف ، فأصبحت فى القرن الثانى قبل الميلاد وقد أخلت الميدان

لروما الفتية وألقت لها بالمقاليد ، وصارت ولاية من ولايات الرومان يصرفونها كما يريدون .

وقد مرت روما ــ مثل كل ناشىء ــ بأدوار مختلفة ؛ فكانت أولا قرية تعيش على النظام القبلى فى منتصف القرن الثامن قبل الميلاد ، فعاصمة لدولة ملكية عمرت نحو قرن ونصف قرن ، ثم تغير نظام الحكم فيها فصارت جمهورية عهداً طويلا يبلغ خمسة قرون أو ينقص قليلا « ٥٠٨ — ٣٠ ق . م » ، وأخيراً صارت قاعدة الامبراطورية الرومانية التى لها ذكر كبير معروف فى التاريخ .

ولسنا بسبيل تتبع روما والرومان فى الأدوار التى مروا بها فى التاريخ ، ولكن الذى نريد الإشارة إليه هو أنه فى عهدها الجمهورى نالت انتصارات حربية لها خطرها وقيمتها على خصومها الذين هالهم أخذها بأسباب القوة وتوسعها فى الفتوحات ، وبعد حروب طويلة ، صمد الرومان فيها لأعدائهم ونالوا منهم نيلا كبيراً ، خضعت لهم مقدونيا وبلاد الإغريق فى كثير من الأقطار الأخرى التى دخلت ضمن الإمبراطورية الرومانية .

وقصارى القول ، تم للرومان عام ١٤٦ ق . م إخضاع اليونان نهائيا وسلبهم استقلالهم فأصبحت بلادهم ولاية رومانية . لكن أثينا ــ كمركز للفلسفة والعلم ، لم تفقد منزلتها مرة واحدة ، بل استمرت مدينة الثقافة العالية يقصدها الطلاب، الرومان وغير الرومان ، فيجدون فيها ما يريدون من علم وفلسفة .

إلا أن نجمها أخذ فى الأفول شيئاً فشيئا ، حتى جاء الإمبراطور « جُوسْتِنْيان » وأمر عام ٥٢٩ م بأغلاق كل مدارسها الفلسفية وكانت تـكاد تـكون مقفرة من التلاميذ وقليلة العلماء ، وبذلك امحت من الوجود كمثابة للفلسفة بعد أن أدت رسالتها زمنا طويلا .

هذا ، ولم يعرف للرومان كثير من الابتكارات والآراء الخاصة فى الفلسفة اللهم إلا فى الأخلاق فقد كان لهم من ذلك بعض الشيء ، ولهذا أخذوا عن اليونان بلا ريب فى الفلسفة والأخلاق ، وأفادوا مما أخذوا خيراً كثيراً .

إلا أنه حصل ما يكون دائماً من ظهور أثر البيئه الجديدة ؛ حقيقة قد نال المذاهب الأخلاقية اليونانية شيء من التعديل والتغيير بحكم وجودها بين العادات التى كان عليها أن تنظمها ، واحتكاكها بهذه العادات والتقاليد المختلفة .

لذلك نجد الأبيقورية والرواقية بانتقالها إلى روما ظهر عليهما الطابع الرومانى إلى حد كبير ، هذا الطابع العملى الذى دفع الرومان إلى تطبيق المبادىء أكثر من وضع النظريات ، وجعلهم يعنون فى دراساتهم الفلسفة بالسلوك وقواعده ، والضمير وأمره ونهيه ومحاسبته ، وواجبات الفرد لنفسه وربه والناس جميعاً .

٢ — أما التعاليم الأبيقورية التى أراد بها مؤسسها أن يجذب إليها من لا يكترث للذات المادية العنيفة ، ومن رزق عقلا دقيقاً يسيطر به على شهواته ورغباته ، فلم تجد فى روما إلا أتباعاً تستروا وراء اسمها ليخفوا رذائلهم وشهواتهم التى يزعمون الخير فى إرضائها .

دفعهم إلى هذا انحلال الأخلاق فى البيئة التى عاشوا فيها ، والاستعداد الطبعى للجرى وراء اللذات ، وخاصة وهم قد تحرروا من الاعتقادات الدينية التى هى كالشكيمة للشهوات ، فلم ترضهم اللذة السلبية بل اندفعوا فى سبيل اللذات الإيجابية ، وصار شعارهم : « لنأ كل ولنشرب فالموت قريب » . بذلك ساعدوا على وصم هذا المذهب بأنه منحط وضيع ؛ أساسه إرخاء العنان للغرائز والشهوات ، والسعى لاقتناص اللذات[1] .

٣ — ولكن الرواقية كان حظها بروما أحسن من حظ الأولى ؛ فقد راقت كثيراً من المفكرين ورأوا فى بعض مبادئها ما يستحق الإعجاب ، وكانت النتيجة أن اعتنق كل منهم المبدأ الذى راقه منها وسما به كثيرا .

(ا) ها هو ذا شيشيرون الخطيب الرومانى الشهير بفصاحته

---

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسياى ص ٤٢٦

وحكمته كان حفياً [1] ومؤرخاً للفلسفة أ كثر منــه فيلسوفا ، ولأنه كان من أنصار الدولة وأشياعها نجده يستهويه من الرواقية دعوتها للنظام والهدوء .

(ب) كذلك نرى بعده « سِنِيكْ » الذى تولى تربية نيرون الإمبراطور الطاغية ، يفتنه بالرواقية نزعتها الإنسانية العامة ، وعدم تفرقتها بين الغنى والفقير والعالى والدون ، ولهذا كان لا يرى فى العبيد أرقاء فقدوا إنسانيتهم بل خدماً مستأجرين مدى الحياة ، بل إنهم إخوة لنا قضت الأقدار أن يكونوا أقل منا مركزاً . . . كما كان يهيب بالأغنياء قائلا : « لمـادا تـكـنزون هده الأموال كأنها لـكم ! أنتم لستم إلا قومة عليها تقومون بتدبيرها ، وإنفاقها فى وجوه الخير . »

(حـ) وأخيراً نجد من رجالات الفلسفة الرواقية بروما « إبيكْتيتْ » و« مارْكْ أوريلْ » ؛ الأول كان فيلسوفاً عبداً نال حريته بعد أن غبر دهراً فى الرق وعاش فى القرن الأول الميلادى ، والثانى كان فيلسوفا وإمبراطوراً حكم من عام ١٢١ إلى عام ١٨٠م . ونرى أن نخص كلا منهما — لاسيا الأول — بكلمة خاصة ، إذ كانا فى رأينا يمثلان بحق الرواقية وقد اكتست بالطابع الرومانى .

---

(١) أى علامة كثير البحث والتنقير . وقد استعملت هذه الكلمة فى مثل هذا المعنى فى القرآن أكثر من مرة ، ولذلك أرى أنها ترجمة مناسبة للـكلمة الفرنسية érudit التى يراد بها المعنى الذى ذكرته .

إبيكْتيتْ :

لم يحفظ لنا التاريخ إلا القليل عن حياة إبيكْتيتْ الذى سما بالفلسفة الرواقية وكان خير من عبر عنها فى محادثاته وحكمه . وكل ما نعرفه عنه أنه كان كما يقال من إبيْريا[1] ، وأنه عاش فى عصور ثلاثة من الأباطرة الرومان منهم نيرون الذى اشتهر بقسوته وجبروته ، وأنه كان عبداً لضابط من ضباط حرس هذا الإمبراطور .

وقد كان فيلسوفنا من تلاميذ « مُوزُنيوس — Musonius » وهو فيلسوف رواقى كبير عاش فى القرن الأول للميلاد ، وكان لا يقدر من الفلسفة إلا ما تقدمه من عون على السلوك الطيب فى الحياة ، ولهذا كان لا يأبه علوم النظر والتفكير البحتة . ولعل تتلمذه لهذا الفيلسوف كان من أسباب عاطفته الشديدة نحو العمل ، وتطبيق المبادىء النظرية عملياً فى سلوكه .

لقد عرفه الناس جلداً صبوراً على ما ينزل به من نوائب ، وعرف هذا سيده فأراد أن يبتليه ليرى رأى العين صدقه فى فلسفته ، فلوى بشدة ساقه بآلة خاصة ، فما زاد « إبيكْتيتْ » على قوله : « ستكسر ساق » . وكان أن انكسرت بالفعل ، فالتفت إلى سيده القاسى وقال له : « لقد قلت لك ستكسر ساق » ! .

(١) شبه الجزيرة الأوربية التى هى أسبانيا والبرتغال الآن .

وكأن هذا الحادث الأليم كان سبباً لأن يمن عليه سيده بحريته ، فلم يغير هذا من حالته ، بل صار يعيش كأ كبر العبيد المحررين تواضعا ؛ يقنع بالقليل و يأوى إلى دار لا غَلَق لها ، ولا باب ، ولا يجد لذة إلا فى التأمل والتفكير والتحدث إلى أمثاله ، جاعلا وَكْده نشر الفلسفة الرواقية

وأخيراً صدر عام ٩٠ م مرسوم من الامبراطور « دُوميشْيان — Domitien » بنفيه ونفى سائر الفلاسفة من روما ، فغادرها إلى موطنه الأول حيث افتتح مدرسته يعلم فيها الفلسفة ، وحيث زادت شهرته ، فكان الناس يأتون إليه من كل صوب يستمعون حكمه ونصائحه .

وقد كان حظه فى التدوين حظ سقراط ، فلم يترك لنا شيئاً مكتوبا ، حتى إن الفضل فى أن عرفناه وعرفنا فلسفته كان لتلميذه « أرْيان — Arrien » الذى عاش فى القرن الثانى الميلادى . فقد لخص لنا دروسه فى كتابه المحادثات ، كما أودع حكمه العملية مؤلفاً صغيراً سماه المختصر ، جمعه نشراً للفلسفة الرواقية و إذاعة لها .

والدارس لهذا المختصر ولتلك المحادثات كلها ، يخرج من دراسته بأنهما على وجازتهما يحويان أسمى ما ورثه العالم من الأخلاق العملية

من حكمة ذلك الزمن القديم ، وأن أكثر ما أودعه فيهما فيلسوفنا من حكم ملىء بالعمق والحقيقة ويحمل على التقدير والإعجاب .

ولعل أحسن ماندلل به على رأينا فى أخلاق هذا الفيلسوف ، هو أن نتقدم بشىء من مبادئه وتعاليمه بالرجوع إلى المحادثات والمختصر اللذين أشرنا إليهما .

١ — الفكرة التى كانت مستوية على « إبكتيت » وبه يدين له بها كل الرواقيين ، هى أن نميز دائما فى كل شىء بين ما فى مقدورنا وبين مالا يدخل تحت قدرتنا . الضرب الأول هو آراؤنا ، وحركاتنا ، ورغباتنا ، وميولنا الطبيعية نحو هذا ، وإحساسنا الكره والنفور من ذاك ، وبكلمة واحدة هو أعمالنا . والضرب الثانى هو نيل الصحة ، والخيرات ، والشهرة ، والرتب والمناصب ، ونحو هذا مما ليس من أعمالنا .

والأمور التى من النوع الأول نجدها حرة بطبيعتها ، لا تقوم العقبات دونها إن أردناها ، بعكس الأمور التى من النوع الآخر نجدها لا تخضع لنا عرضة لآلاف العقبات والموانع ، وبذلك تكون غريبة عنا [1] .

فلنجعل إذاً سعادتنا فيما هو فى مقدورنا فقط ، بأن نعمله على أحسن الوجوه ، ثم لا نكترث بسواه فنكون فضلاء سعداء فالصحة

---

(١) المختصر Le Mannel بالفرنسية ص ١٥

والجمال ، والغنى ، والشهرة والجاه ، والحياة نفسها ـ كل أولئك ليست خيرات فى نظر الحكيم ، وأضدادها ليست شروراً وآلاما .

إنه لا يوجد إلا خير حقيق ، هو ألا يتناقض المرء مع نفسه والفضيلة الدائمة وسلامة النفس طمأنينتها ، ولا يوجد إلا شر واحد هو فقدان الشرف والحرية النفسية .

هذه الحكمة السامية كانت محفورة جيداً فى قلب « هيلفيديُوس بْرِيسْكُوس ـ Helvidius priscus »[١] ، وكان يصدر عنها فى سلوكه . لقد طلب منه الامبراطور « ڤِسْباسْيان ـ Vespasian » ذات يوم ألا يذهب لمجلس الشيوخ ، فكان بينهما هذا الحوار :

— إن لك ألا تجعلنى عضواً بالمجلس وأن تفصلنى منه ، أما أنا فسأذهب لأحضر جلساته مادمت عضواً فيه .

— إذا أبيت إلا الحضور فستلزم السكوت .

— لا تطلب رأيى ، وإذاً فلن أتكلم .

— ولكن متى حضرت كان من الضرورى أن أسألك رأيك .

— إذاً فسأدلى بما أراه حقاً وعدلا .

— ذلك معناه الحكم عليك بالقتل .

ومتى قلت لك إنى من الخالدين ! لكن من كلينا مايتعلق به ؛

---

(١) أحد الرومانيين المشهورين بالفلسفة الرواقية فى القرن الأول الميلادى

أنت ترسلنى للموت إذا أردت ، وأنا سأتحمله صابراً لا شاكياً ولا متذمراً [١]

٢ — يجب أن يكون الإنسان حراً سيد نفسه ، وليس ذلك بالأمر اليسير . إنه ليس بإرضاء الرغبات يكون المرء حراً ، بل بالتخلص منها ؛ إن الطريق الوحيد للحرية ، والوسيلة الفذة للتخلص من العبودية ، أن يستطيع الواحد أن يقول للاله : اللهم اجعلنى حيث تريد ، وضعنى فى المنزلة التى ترضيك .

ومعنى هذا أن الإنسان يجب ألا يطلب أن تجرى الأمور كما يريد ، بل الخير أن يرغب فيها كما تكون ، وإذاً يكون سعيداً .

٣ — تذكر دائماً أن تبين لنفسك إذا رغبت فى شىء محبب أو متاع جميل القيمة الحقة لهذا الشىء أو هذا المتاع ، حتى لا تنخدع فيه . مثلا ، إذا أعجبتك آنية من الفخار ، فقل لنفسك إنها آنية من فخار قابلة للكسر ، حتى إذا انكسرت يوما لم تأس عليها . وإذا كان لك ولد أخذ حبه بمجامع قلبك فلا عليك أن تحبه ، ولكن قل لنفسك إنها تحب إنساناً غير خالد ، حتى إذا فقدته ذات يوم لم تطر نفسك شعاعا عليه [٢]

٤ — إذا أردت ألا يتخطف الموت أحداً من أولادك أو أهلك

---

(١) دروس الأخلاق ص ١٣٤

(٢) المختصر ص ١٧

أو أصدقائك مثلا كنت مخبولا مسلوب الفؤاد ، لأن هذا معناه إرادة أن يكون لك مالا يتعلق بك وأن تشارك فيما هو من شئون غيرك ، وهو منح الخلود [١]

ويتصل بهذا ألا تقول إن فقدت شيئاً - هو بطبيعته عرضة للضياع - إنك فقدته ، بل قل إنك رددته ؛ فإذا ضاعت ثروتك فقد رددتها بعد أن نعمت بها زمناً قصيراً أو طويلا ، وماذا يهمك إذا استرجع الله بعض الذى أودعك بيد هذا أو ذاك من الناس ! [٢]

٥ — كن فى هذه الدنيا كأنك فى مأدبة ، فخذ باعتدال مما يقدم لك ، وإذا رغبت فى شىء فانتظر صابراً حتى يكون بين يديك . أو بعبارة أخرى اعتبر نفسك فى هذا العالم ممثلا ، يجب أن تقوم بالدور الذى يعهد به إليك المالك للمسرح والذى إليه وحده تنظيم شئونه . وليكن هذا الدور طويلا أو قصيراً ، دور ملك أو شحاذ ، فقم به خير قيام راضيا ؛ لأن ذلك مايتعلق بك ، أما اختيار الدور فمن حق غيرك [٣]

٦ — ليست الأشياء ذاتها هى التى تؤلمنا وتروعنا ، إنما هذا من آرائنا فيها وفكراتنا عنها . مثلا ، الموت فى ذاته ليس شيئا هائلا ولا مخيفا ، بل نحن الذين جعلناه كذلك بفهمنا السىء له وبما أضفناه إليه .

---

(١) المختصر ٢١

(٢) نفسه س ٢٠

(٣) نسه ٢١ ، ٢٢

مع أن العاقل يجب أن يفهم أن من ولد يموت بعد أن ينضج ويحين حصاده ، وأن الموت ليس إلا انحلالا للعناصر التي يتكون الإنسان منها فيعود كل إلى أصله ، وأن الأمر لا يعدو أن يكون تغيراً كبيراً لا فناء[1].

٧ — المرء في هـذه الحياة جزء من كل هو العالم ، أو كساعة من نهار ، فليس له أن يأسى إذا ذهب جزء وحل بدله آخر ، أو إذا جاءت ساعة بدل أخرى تولت ، وسواء عنده إن كان رحيله عن هذا العالم بهذا السبب أو ذاك من الأسباب الـكثيرة . بل إن المرء كسنبلة من القمح ؛ تولد لتنضج وتحصد متى آن أوانها ، حتى إنها لو أمكن أن تعقل وتتكلم لتمنت ألا يحول شيء دون نضجها الذي ترى من الخير أن تصل إليه ، إذاً يجب أن يرى الإنسان أن نضجه غاية وجوده ، وأن من الشر ألا يبلغه ! [2].

وفي تصوير هذا الفيلسوف العملي الموت ، واستقباله له حين يجيء ، نجده لا ينسى شيئاً مما قدره من مبادئ . هأنذا — فيما يقول — مضطر لركوب البحر ، فماذا يجب أن أعمل ؟ لا شيء إلا أن أعنى باختيار السفينة وربانها وبحارتها ، والفصل المناسب للسفر واليوم الذي تكون فيه الريح رخاء ، وهـذا كل ما في طوقي . فإذا صرت فملا في عرض

---

(١) المختصر ص ١٨ والمحادثات بالفرنسية ص ٥٣ — ٥٤

(٢) المحادثات ص ٥٢ — ٥٣

البحر وثارت عاصفة هوجاء ، كان اتقاء أخطارها من عمل الربان لامن على . ها هى ذى السفينة لم تستطع مقاومة الريح وأحيط بها من كل جانب ، وأخذت تغوص فى الماء ولم تبق حيلة فى اتقاء الغرق ، فماذا يجب عمله ؛ لا شىء دائما إلا ما يتعلق بى ، أى أن أتحمل الموت بشجاعة معتقداً أن من قانون الطبيعة العام أن من ولد لابد من أن يموت .

٨ — وتبين النزعة الرواقية إلى العمل فيما يراه عَلَمها فى عصر الرومانى ، من أنه فى الفلسفة يجب أن نعطى لتطبيق المبادىء النظرية عمليا المقام الأول من الأهمية . مثلا : يجب ألا نكذب ، ويلى هذا فى التقدير التدليل على وجوب عدم الكذب ، وأخيرا يجىء ضرورة تأكيد وتثبيت الأمرين الأولين كأن نبحث مثلا فى الدليل وشرائطه وسائر ما يتصل به . وإذاً فالأمر الثالث ضرورى بسبب الثانى ، وهذا الثانى ضرورى بسبب الأول الذى هو أهمها .

لكننا قلبنا الأمر ، فأعطينا الثالث الأهمية البالغة وأهملنا الأول تماما . لهذا تجدنا نكذب ، ونعرف تماماً كيف نقيم الدليل على أنه يجب ألا نكذب مطلقاً ! (١)

٩ — وبعد هذا كله ، نجد فيلسوفنا يقرر صراحة أن الإنسان حر أخلاقيا ، له أن يفعل هذا أو ذاك ، وأنه يشعر بذلك تماماً من نفسه . وفى هذا يقول إن الله يمد المرء بالقوى الضرورية لاحتمال أحداث الحياة

---

(١) المختصر ص ٤٠

ومقابلتها بما يجب ، وإن هذه القوى خالصة من كل إكراه أو إلزام خارجى ، وإنها جعلت تحت تصرفنا الكامل حتى إن الله لا يقيم فى سبيل هذه الحرية العوائق والعراقيل (١)

والحياة الحرة ـ التى تكون حسب العقل وهديه ـ هى الخير الوحيد اللائق بالإنسان ، ولو أردنا هذا الخير لكان تحقيقه فى استطاعتنا، ولم يكن فى مكنة أحد أن يحول بيننا وبينه . لنستمع له فى حوار مع تلميذ من تلاميذه :

— هل يستطيع أحد أن يكرهك على أن تعمل مالا تريد ؟

— من الممكن هذا ، لأنى إذا هددت بالموت أو السجن فعلت مالا أريد .

— ولكن إذا كنت تحتقر الموت والسجن هل تهتم بهذا التهديد ؟
لا ، طبعاً .

— بعد هذا ، هل ترى احتقار الموت من واجبك ؟

— نعم .

— إذاً فإرادتك حرة دائما .

١٠ — والفضيلة فى رأيه هى المعرفة ، وهو فى هذا الرأى متأثر كما هو واضح بسقراط مؤسس علم الأخلاق . وفى ذلك يقول إنه ليس لصاحب

(١) المحادثات ص ٤٨

مصرف أو تاجر أن يرفض نقداً صحيحا تقدمه له ، بل عليه — رضى أم لم يرض — أن يعطيك بدل نقدك ما تريد من متاع .

والأمر كذلك فى النفس ؛ إذا عرفت الخير أقبلت عليه ، وإذا بصرت بالشر ابتعدت عنه ، وإنه من المستحيل أن تعرف أن هذا الشيء واجب ثم تعدل عنه إلى آخر . إن الذين يقعون فى إثم السرقة أو الاختلاس مثلا لا يعرفون ما السرقة وما الاختلاس ، فإذا عرفوا هذا وأنه إثم أخلاقيا ابتعدوا عنه (١)

والفضيلة لا يصح أن ننتظر لها ثوابا خارجا عنها ، بل إن ثوابها منها وفيها ؛ ذلك بأنه كيف نبحث عن جزاء للرجل الخير أكبر من أنه فعل ماهو خير وفضيلة ؟ إن معنى هذا أننا نرى شيئا لاخطر له وثمنا قليلا أن يكون المرء رجل خير وفاضل وسعيد سعادة داخلية نفسية دونها كل سعادة !

وتأثر « إبيكتيت » بمؤسس علم الأخلاق فى مسألة الفضيلة وأنها المعرفة ، بل فى مسائل أخرى كثيرة ، بيّن بعد ما عرفناه من مبادئه وتعاليمه ؛ حتى إنه ليرى أن الإنسان إذا حز به أمر فيما يتصل بالسلوك فما عليه إلا أن يتساءل ماذا كان يفعل سقراط أو زينون فى هذه الحال ،

---

(١) المحادثات ص ٤٦

ثم ليتأثرهما فيما كانا يعملان ، فيخلص من الحيرة ويكون قد أصاب الخير فيما اختار[1] .

أشعر أنى أطلت الحديث عن « إبيكتيت » ولـكن عذرى أن لفلسفته العملية — كما رأينا — جلالها وأسْرَها ، وأنه كان خير من فهم فى عصره الواجبات الشخصية والاجتماعية والدينية والتبعية الخلقية وقداسة الواجب ، وأن مجهوداته القوية الخصبة كانت سنداً ضد المذهب الأبيقورى وعاصماً منه ومما تورط فيه أشياعه فى روما ، وأن كثيراً من آرائه ومبادئه فى الأخلاق تقرب إلى حد كبير مما جاء به الإسلام .

مارك — أوريل

وإذا تركنا « إبيكتيت » إلى « مارك — أوريل » نجد لوناً آخر من المبادىء الرواقية يأخذ بمجامع قلبه الحساس ، يرى هذا الامبراطور ، الذى رفع الفلسفة الرواقية معه إلى العرش ، أن المرء أعجز من أن يوقف سير هذا الـكون العظيم أو يغير من اتجاهه ، هذا العـالم الذى يسير وَفق خطة لا تتغير ، والذى يرتبط حظنا بحظه ؛ وإذاً ، فلنرض بما يكون وبما يأتى به القضاء والقدر .

وكما يجب أن نتحمل ما يأتى به القدر ، يجب أن نتحمل ظلم الإنسان ، فهو ـ أى الظلم ـ ضرورة من ضرورات الـكون والنظام العام ،

---

(١) المختصر ص ٣٣

وخاصة ونحن مهما تذمرنا وسخطنا لن نستطيع تغيير ذلك إلى أحسن منه .

وهناك شيء يمكن أن يعزينا عن هذه الآلام ، هو أن شرور الأشرار لا يمكن أن تنال من فضيلة الأخيار ؛ قد يقتل الشرير بعض الأبرياء ، وقد يصب اللعنات على رءوس الأخيار ، ولكن ماذا يمنعك أنتَ الخيّر أن تبقى حكيما معتدلا عادلا ! ثم ماذا يضرنا ما يقول الآخرون عنا ؟ قد يؤذوننا بكل أنواع الإيذاء دون أن ينالوا من النفس الطاهرة الفاضلة الحكيمة منالا . شأنهم وشأننا فى هذا شأن إنسان يقذف حجراً أو أقذاراً فى عين صافية جارية ، ولا يمنعها ذلك من أن تظل تعطينا ماء عذبا رائقاً ، بل إنها — وهى الطّهور — لترد ما يلقى فيها من الأوساخ طاهراً [1] .

هكذا وصل المذهب الرواقى إلى أعلى درجات النبالة ، وإن ظل مخوراً بتساميه حزيناً بمبادئه ، فهو مذهب كرامة وصبر أكثر منه مذهب حب وأمل .

تقدير ونقد للرواقية عامة [2]

لسنا مبالغين إن قلنا مع غيرنا بأن الأخلاق الرواقية تعتبر من أنبل

---

(١) دروس الأخلاق ص ١٣٩ ، جانيه وسياى ص ٤٢٩ — ٤٣٠

(٢) مما رجعنا إليه فى هذا « رافيسون » فى كتابه سابق الذكر ، و « بول ليسير » فى ترجمته لمختصر « إبيكتيت » للفرنسية ، و « سانتهلير » فى مقدمته لكتاب أرسطو فى الأخلاق .

المذاهب فى الأخلاق ، وبأن الفلسفة لم تنتج فى الأخلاق العملية — التى لها أساسها النظرى — أعظم مما ذهب إليه « زينون » و « إبيكتيت » و « مارك ـ أوريل » .

لقد سمت الرواقية بالإنسانية ، إذ رأت أن الإنسان مقدس بالنسبة إلى أخيه الإنسان ، وجعلت الخلقية فى اتباع العقـل والإعراض عن الشهوات ، وفهمت ما للواجب وإلزامه من خطر ، وقررت أن ثواب الفضيلة فيها لا فى شىء آخر خارج عنها ، وبذلك كانت هذه الفلسفة احتجاجاً قوياً على مذهب اللذة .

ولـكن مع هذا كله ، لم تسلم مما يوجب النقد الحق فى بعض نواحيها . لقد نظر الرواقيون إلى أنفسهم فرأوا أنهم قدروا الإنسانية قدرها ، وعرفوا للعقل منزلته وخطره ، وحرروا أنفسهم من أسر الشهوات ومتع الحياة الدنيا ، فسموا بهذا سمواً كبيراً على معاصريهم من الأبيقوريين . إلا أن ذلك جرهم إلى رذيلة العجب ، الذى كان يظهر واضحاً فى أحاديثهم وأعمالهم ، حتى صار من أسس مذهبهم ومقوماته .

وهل أدل على هذا العجب البالغ من أنهم كانوا يرون أن الحـكيم الرواقى يعيش فى منزلة سواء مع الآلهة ! بل إنه ليفضل كبير الآلهة « جوبتر أوزُوس » ؛ أن كان هذا لا يقترف الشر من طبيعته ، على حين لا يقرب به الحـكيم من إرادته ! وبعد هذا ، فالإله فى رأيهم

لا يبلغ كماله إلا فى الإنسان ، فهو كبذرة كمالها فى نمائها ! .

ثم لقد تغنوا بحرية الإنسان وخلع نير الشهوات عن عاتقه ، لكنهم جعلوه مع هذا خاضعاً للطبيعة يرضى بما تجىء به ولا يرغب فى أفضل مما يكون ، وهذا مالا يرضاه إنسان لنفسه . على أن التسليم بالقضاء والقدر والخضوع التام للطبيعة العامة ، يتناقض والحرية التى زعموها للإنسان وتساموا بها على من سواهم(١) .

وقد أحس هذا العلامة « سانتهلير » فنقدهم نقداً لاذعاً إذ يقول : « إنهم لشد ما يعترفون بالحرية ، بل هم يفرطون فى الإشادة بذكرها ، ومع ذلك يسلمون أيضاً بالقضاء والقدر ! فى مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الإنسان حر ، ثم هم على ذلك يخضعونه إلى قوة عمياء يسمونها عبثا باسم العناية الإلهية » .

على أنه قد يقال إن هذا نقد ظاهره الحق ؛ لكن إذا تدبرنا الأمر وفهمنا معنى القضاء والقدر ، وأن ما قدر علينا وما سبق به القضاء لا يمكن أن يصل إلينا علمه قبل وقوعه ، وأن المرء عند ما يريد عملا من الأعمال يشعر من نفسه بتمام الحرية فى فعله وعدم فعله — إذا لاحظنا

---

(١) لعل إشادة الرواقيين بحرية المرء إزاء الشهوات هو الذى أوقع الأستاذ أحمد أمين فى لبس جعله يقرر « فى كتابه الأخلاق ص ٦١ من الطبعة الثالثة » أنهم ذهبوا إلى حرية الإرادة ، بينما من المعلوم كما قدمنا أنهم يقولون بالجبر ونفى الاختيار .

هذا كله ، وفهمنا الحكمة فى جعل ما قدر علينا من العناية الإلهية من جملة الغيب الذى استأثر الله بعلمه ، أدركنا ما فى هذا النقد من تحايل يبعد به عن الحق ، وأن رجالات الفلسفة الرواقية لم يتناقضوا فيما ذهبوا إليه فى هذه الناحية ! .

وبعد هذا وذاك ، لقد بالغوا فى الزهد واطراح رغبات الجسم ومحاربة الشهوات ، والتباعد عن كل ما يراه الناس من خيرات ، وتشددوا فى الفضيلة باعتقادهم أنها لا تنال إلا بهذا كله ولا تدوم إلا باليقظة التامة لها والحرص الشديد عليها ، فأيأسوا الكثيرين منها ، إذ رأوا أن دون التحلى بها عقبات وأهوالا كما دلوا بهذا الرأى على أنهم لم يفهموا الإنسان حق فهمه ، وإلا لقالوا مع افلاطون أوأرسطو بأن الفضيلة اعتدال أوتوسط بين الإفراط والتفريط .

لكن من العدل أن نخفف من حدة هذا النقد إذا راعينا أن الفلسفة الرواقية كانت تعاصر الأبيقورية وتمشى معها جنباً إلى جنب ، هذه الفلسفة التى كانت لا ترى فى الحياة غاية أسمى من اللذة ، وكان رجالاتها إذا لجأوا للعقل وجعلوا له حظاً من الهيمنة على السلوك ، لم يجعلوا له هذا الحظ إلا للمفاضلة بين اللذات واختيار أكبرها وأدومها والتفكير فى طرق نيلها والاستمتاع بها . كان لا بد إذاً من طرف آخر يشدد فى الفضيلة وطلبها ، وفى الخير والحرص عليه ، وكان هذا الطرف الرواقيون .

وأخيراً ، إن أصحاب الرواق لم يروا ـ كما تقدم ـ ضرورة للقول بخلود النفس الفردية والجزاء على الفضيلة فى حياة أخرى ، و بخاصة وفلسفتهم كانت فلسفة مادية بمعنى الكلمة ، وهذا مما يذهب بالكثير من عظمة مذهبهم فى الأخلاق وجلاله .

الافلاطونية الحديثة

تمهيد

قرّبت فتوح الإسكندر المقدونى الغرب من الشرق ، فجعلت من الممكن أن يتحقق إلى حد مّا حلم الرواقيين ، وهو جَعْل العالم كله وطناً واحداً ، لا يشعر فيه الناس بفوارق الأمم وتخوم الممالك .

حقيقة ، كان من آثار دولة الإسكندر الأكبر وفتوحاته ، أن صارت إيطاليا واليونان والشرق يكوّنون عالماً سياسياً جديداً ، كان من أثره المباشر خلق عالم فلسفى جديد . فقد اختلط الشرق بالغرب ، وتعرف كل إلى الآخر ، وأفاد من علومه وحكمته وأخلاقه ، وامتزجت الآراء وتلاقحت الأفكار والنزعات .

وكان من ذلك اتجاه جديد فى الفلسفة التى لم تعد أثينا مركزاً لها ، كما كان شأنها فى الماضى ، بل صارت الإسكندرية التى بناها الاسكندر عام ٣٣١ ق م خليفتها ، والمحافظة على تراث الأقدمين .

يعاونها فى هذا المهم الجليل مكتبتها الشهيرة التى أسسها البطالمة ، وصيرورتها ملتقى العالمين ، ومثابة العلماء والفلاسفة من كل فج ، ما بين يهود ومصريين ويونان ورومان .

فى هذه المدينة العالميـة تألفت المدرسة الافلاطونية الحديثة فى أوائل القرن الثالث الميلادى على يد « أمونيوس سا كاس ـ Ammonius Saccas » المتوفى سنة ٢٤١ م ، ثم « افلوطين المصرى ـ plotin » الذى تتلمذه له وعاش من عام ٢٠٥ إلى عام ٢٧٠ م ، وسجل التاريخ لهذه المدرسة مذهباً فى الأخلاق وغير الأخلاق .

الأخلاق والخـير الأعلى :

تأثر « أفلوطين » ـ الذى يعتبر الممثل لهذا المذهب ـ بفلسفة افلاطون وفلسفة أرسطو ، وبتعاليم زَرادُشت التى درسها بفارس لما ذهب إليها سنة ٢٦٩ م فى حملة حربية فى صحبـة الإمبراطور « جُورْدَيان ـ Gordien » .

لهذا نجد أفلوطين يرى أن جميع الموجودات صدرت عن الله بطريق الانبثاق كما يفيض النور عن الشمس والحرارة عن النـار من غير أن ينقص ذلك الشمس والنار شيئاً ، وبمـا أن النفوس فاضت هكذا عن الله فهى تشتاق إليه دائماً وتحس ميلا إليه وإلى الاتصال به ،

برياضة النفس والإمعان فى التأمل والتفكير والغيبة عن الوجود[١] .

وعن هذا المبدأ فيما بعد الطبيعة صدر « افلوطين » فى الأخلاق . حقاً ، أخلاق مدرسة الاسكندرية ، كفلسفتهم كلها ، تقوم على التصوف الذى يدعو للتأمل أكثر مما يدعو للبحوث العقلية المجردة . هذه الأخلاق هى سير دائم نحو الكمال ، وارتفاع مستمر إلى الله ، ولهذا يرى « افلوطين » أن التأمل هو الفضيلة التى لها القيمة الحقة وأن جعل السعادة فى العمل معناه جعلها فى أشياء غريبة عن الفضيلة[٢] .

أما أمهات الفضائل المعروفة ، وهى الحكمة والشجاعة والعفة والاعتدال أو العدالة ، فليس لها من قيمة إلا تطهير الروح بإبعادها عن الشر وإنجائها من الإثم ، وهذه الفضائل كما تطهر الروح تُذْكى العقل وتساعده على الاستغراق فى التأمل والتفكير ، حتى يصير المرء أهلا لأن تهب عليه نسمة من رحمة الله ، فيصل إلى الانجذاب الذى يجعل من المحب والمحبوب ـ كما يقولون ـ شيئاً واحداً ، بانصراف المحب عن ذاته حتى لا يشاهد إلا الله وحده[٣] .

هذا الانجذاب هو الخير الأعلى والسعادة القصوى التى لا تدوم إلا لحظات ؛ لكنها تملأ النفس غبطة لا يدرك كنهها ومدى لذتها إلا من سعد

---

(١) برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ج ١ ص ٤٥٣

(٢) روبان ، ص ١٣٩

(٣) تاريخ الفلسفة لجانيه وسياى ص ٤٣٠ ـ ٤٣٢

بهذا الاتصال الذى لم يتذوقه « افلوطين » نفسه إلا أربع مرات ، فيما يروى عنه تلميذه « فورفوريوس » (١)

هذا ؛ وقد كان لرأى الافلاطونية الحديثة ، فيما بعد الطبيعة وفى الأخلاق ، أى لنظرية انبثاق الموجودات عن الله بطريق الفيض واتصال النفس به متى استعدت لهذه السعادة القصوى ، أثر عظيم على الفلسفه الإسلامية . هذا الأثر يلمسه الباحث لمساً عند دراسته لهذه الفلسفة ، كما سنحسه عند دراسة الأخلاق لدى بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا ومن حذا حذوهما فى الفلسفة .

والآن ، وقد انتهينا من دراسة تاريخ الأخلاق الفلسفية ، أى الأخلاق فى العصر القديم ، قبل ظهور المسيحية والإسلام اللذين وجها الأخلاق وجهات أخرى من ناحية الغاية وناحية البحث — الآن ، وقد انتهينا مما تقدم ، نرى أن نذكر كلمة قصيرة عن الطابع العام للأخلاق الإغريقية ، قبل أن ننتقل للعصور التالية .

الطابع العام للأخلاق الإغريقية

بعد دراسة الأخلاق الإغريقية فى أدوارها المختلفة ، نستطيع أن نقرر أنه كان من مميزاتها الرئيسية ـ التى تكون طابعها ـ أن مذاهبها على تعددها كانت كلها عقلية بمعنى أن تحديد الغاية القصوى والباعث

(١) هو تلميذ افلوطين (٢٣٢ ـ ٣٠٤) الذى جمع رسائله وهى أربعة وخمسون رسالة فى ستة كتب كل منها تسع رسائل ، وسميت لهذا بالتاسوعات .

على العمل كان مرجعه العقل لا عاطفة من عواطف الوجدان ، كالمحبة والإيثار مثلا الذين سنجدهما فيما بعد فى المسيحية وغير المسيحية .

نلمس هذه النزعة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو ، الألى جعلوا للقوة الناطقة المهيمنة على قوى النفس الأخرى فيما يختص بالسلوك ، وجعلوا الحكمة الفضيلة العليا ، كما نلمسها أيضاً لدى الأبيقوريين والرواقيين ، وبخاصة هؤلاء الذين جعلوا مبدأهم « اتبع العقل » قاعدة السلوك .

ولئن عرفنا فى أخلاق الافلاطونية الحديثة نزعة صوفية روحية غالبة ، لا تتفق مع تلك النزعة العقلية التى أثرت عن اليونان ، فإن مردها إلى ما كان من تأثر رجالاتها ولا سيما افلوطين بالتصوف الشرقى بسبب تطوافه ببلاد الشرق وأخذه من تعاليمه .

ونجد بعد هذا ، من ميزات تلك الأخلاق ، أن الخير الأعلى كان هدف جميع مذاهبها المختلفة وغايتها العليا ، هذا الخير الذى هو السعادة كان مطلب الجميع ، وإن اختلفوا — قليلا أو كثيراً — فى تحديده وتعيين وسائله ، كما كان مرتبطاً بالفضيلة برباط وثيق .

حقيقة ، إن غاية الأخلاق فى ذلك العصر القديم كانت الخير الأسمى أى السعادة التى لا تنفصل عن الفضيلة ، فهذه الغاية تشوّف إليها كل الأخلاقيين ، لأنه من البديهى أنه لا يستطيع فيلسوف أن يقول إن مذهبه الذى يدعو إليه فى الأخلاق لا يحقق للناس ما يرجونه من سعادة

لقد طلب سقراط السعادة ، ورأى أن الفضيلة كفيلة بتحقيقها وطلبها من بعده افلاطون ، وأراد بها اللذة الروحية العليا التي يحسها الرجل الفاضل إذا استعمل عقله في التفكير ، حتى يصل لمعرفة عالم المثل والاتحاد بمثال الخير المطلق وهو الله تعالى . وجعلها أرسطو محور مذهبه وشرط لها ما شاء من شروط على ما عرفناه .

كما قال بها من بعدُ الأبيقوريون والرواقيون ورجال مدرسة الأسكندرية . وهكذا نجد السعادة غاية كل تلك المذاهب الأخلاقية ، وإن أخذت صورا مختلفة تتباعد حينًا وتتقارب حينا آخر .

على أن أولئك الفلاسفة القدماء لم يجهلوا الواجب ، بدليل محاورات افلاطون ، لكن فكرة الواجب ، كما نفهمه بدقة هذه الأيام ، فكرة محدثة ، وكان « كانت ـ kant » هو أول من حاص الواجب مما كان يحيط به ، وجعل له حدا يعرف به ، وجعل الأخلاقية مرتكزة عليه . لهذا يصح القول بلا مبالغة بأن افلاطون وأرسطو كانا يتكلمان دائما عن الخير وعن الفضيلة ، ولكننا لا نجد عندهما تعابير تدل تماما على ما نسميه اليوم الواجب بمعنى الكلمة[١] .

ومع هذا فاليونان ، منذ وقت مبكر جدا ، كانت لهم فكرة عن

---

(١) جانيه وسياى س ٤٣٢ ـ ٤٣٣

القانون الأخلاقى الذى يأمر وينهى ، كالقوانين المدنية التى تتميز الأخلاقية عنها بأنها لم تكن قط مكتوبة .

فسقراط ـ كما تقدم ـ أنطق السوفسطائى « هِيبْيَاس ـ Hippias » بالدليل على وجود هذه القوانين المخطوطة فى الصدور ، وافلاطون بين فى « كريتون ـ Criton » فكرة الإلزام المطلق التى لا تنفصل عن القانون الأخلاقى : « لا يجب أن نرتكب الظلم مطلقاً ، إذاً لا يصح أن نظلم ، حتى من يصيبنا بظلمه » . ولكن رغم هذا أيضا ، فافلاطون كان يبحث عن الجمال والخير ويؤكد طلبهما أكثر من بحثه وطلبه الإلزام ، ولا حاجة للقول بأن هذا الطابع أكثر وضوحاً عند أرسطو .

المقالة الثالثة

الأخلاق فى القرون الوسطى

تطلق كلمة « القرون الوسطى » ، على المدة الواقعة بين أواخر القرن الرابع الميلادى إلى عام ١٤٥٣ م الذى فتح فيه الترك مدينة القسطنطينية . وقد كان لهذه العصور فلسفة تختلف بطبيعة الحال عن الفلسفة السابقة ـ فى الخطة والغرض ـ نظراً لظهور المسيحية والإسلام و إتيان كل منهما بدين جديد وجه الناس وجهة أخرى غير التى ألفوها ، وكشف عن حقائق جديدة أتعب الفلاسفة أنفسهم كثيراً فى البحث عنها . والذى يهمنا هنا تسجيل التطور الذى طرأ على الأخلاق ، بسبب المسيحية أولا ثم الإسلام ثانياً .

الأخلاق فى المسيحية

من الممكن تقسيم هذا العصر الطويل من عصور التاريخ إلى زمنين : زمن آباء الكنيسة ، وزمن الفلاسفة المدرسين ، غير أننا لا نجد ضرورة لهذا التقسيم من ناحية الأخلاق التى لم تختلف تقريباً فى أحدهما عن الآخر . و إذاً فلنتكلم عنها فيهما جملة واحدة ، وليكن الكلام فيها موجزاً لأنه لا يحتاج لتطويل .

ونقول أولا إن العصر المدرسى يطلق عليه كلمة « La scolastipue » ، ويراد بها العهد الذى كانت الفلسفة تعلم فيه فى الأديرة ، وفى المدارس التى أسست للدراسات الدينية الفلسفية ، والتى كان يقوم عليها معلمون من رجال الدين . هذا العهد امتد من القرن التاسع إلى أوائل الخامس عشر ، وسادت فيه تعاليم افلاطون حيناً ، وتعاليم أرسطو حيناً آخر .

فى هذا العصر كله ـ أعنى طوال القرون الوسطى ـ عملت الكنيسة على تثبيت سلطانها ، وعلى أن تكون هى وحدها مصدر المعرفة ، وعلى أن يكون الكتاب المقدس هو المرجع الوحيد فى الأخلاق وفى غير الأخلاق ، أما الفلسفة فلا يصح أن يكون لها أكثر من التدليل على ما تضمن الكتاب المقدس من آراء .

على أن الفلاسفة من رجال الدين فى هذا العصر ، فهموا ماتضمنته الفلسفة اليونانية من حقائق ، فاجتهدوا فى التوفيق بينها وبين الدين المسيحى الذى هو فوق الشك والنقاش ، وهذه المهمة ـ أى مهمة التوفيق ـ كانت إحدى مميزات العصر المدرسى .

الأخلاق والدين

فى ذلك العهد ، يرى الباحث أن للأخلاق خصائص تمتاز بها عنها لدى اليونان ، ومن هذه الخصائص اتجاهها للقلب أكثر من العقل ،

واعتمادها على الوحى لمعرفة الخير والشر أكثر من اعتمادها على النظر والتفكير الحر .

فالرسول ، من حيث هو رسول ، يرسل لإصلاح من أرسل إليهم عامة على اختلاف عقلياتهم وطبقاتهم ، فيجد من الخير أن يعنى بسلوك الأفراد والجماعات عناية كبيرة ، وأن يعتمد فى ذلك على العواطف والمشاعر والإحساسات ، يؤثر فيها بذكر ما أعده الله للأخيار من نعيم مقيم وما ينتظر الأشرار من عذاب أليم ، وفى هذا ما يهز القلب و يدفع الإرادة للعمل الصالح . فهو يعتمد على ذلك أكثر من اعتماده على العقل الذى يلجأ للتحليل ووضع المقدمات ، لمعرفة الخير من الشر ورسم المثل الأعلى كما رأينا فى الأخلاق لدى اليونان .

ورجال الدين مع هذا ، يرون مقياس الخير والشر أمر الله ونهيه لا نظر العقل وحده ؛ فبعد أن كانت الأخلاق فى الفلسفة اليونانية عملا من أعمال العقل ، أى كان العقل هو المرجع فى تمييز الخير من الشر ، أصبح الأمر فى هذه الناحية فى القرون الوسطى للوحى الذى صار المصدر الوحيد تقريبا لتبيين الخير والشر والحسن والقبيح .

وهناك خاصة أخرى لهذا الضرب من الأخلاق ، وهى أنها شعبية تتجه للأمة كلها لا للطبقة الخاصة منها ، مادامت لا تطلب من الإنسان إلا أن يضع نصب عينيه ماحَثَّ عليه الدين فيعتبره خيراً ، وما نفَّر منه

فيعده شرا ، فإن طلبت مع هذا شيئا من النظر العقلى فلتبرير تلك الأوامر والنواهى .

على حين كانت الأخلاق فى اليونان أخلاقا « أريستوقراطية » لا تطيقها إلا فئة خاصة ، بما رسمت من مثل أعلى للسعادة يتطلب كثيراً من النظر والتفكير لفهمه والوصول إليه ، وحسبنا فى هذا الإشارة إلى رأى افلاطون وأرسطو وافلوطين فى السعادة ووسائلها .

وبعد هذا الإجمال يجب أن نذكر بإيجاز أن الأخلاق فى المسيحية كما نأخذها من أحاديث المسيح عليه السلام فى الإنجيل ، تعتبر مواعظ وحكما تجد سبيلها للمشاعر والقلوب ، وتتناول الحث على كثير من خلال الخير والتنفير من كثير من خصال الشر .

فيها الحث على التواضع ، ومقابلة السيئة بالحسنة ، والأمر بأن يعامل الإنسان غيره بما يحب أن يعامل به ، إذ يقول : « أحبوا أعداءكم ، أحسنوا إلى مبغضيكم ، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ، ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضاً ، وكما تريدون أن يفعل الناس بكم فافعلوا أنتم أيضا بهم ، اغفروا يغفر أيضاً لكم »[1]

وفيها النهى عن الرياء والقتل والزنى والسرقة وشهادة الزور ، والأمر بأن يحب الإنسان أخاه الإنسان كنفسه ، والتنفير من الدنيا التى لا يستقيم حبها مع حب الله ، وعن كنز المال فى الأرض حيث

---

(١) إنجيل لوقا ، الإصحاح السادس

يكون عرضة لنهب اللصوص والبلى . وقد شدد روح الله وكلمته فى هذا، حتى إنه وصى من سأله عن طريق الكمال بأن يبيع ماله ويعطى ثمنه للفقراء فيكون له كنز فى السماء ، ثم بعد هذا يذهب ليتبعه[1]. وفيها غير هذا وذاك من التعاليم الأخلاقية التى بها — فى رأى المسيحية — إصلاح الفرد والجماعة .

هكذا كانت الأخلاق فى المسيحية فى الفترة الأولى التى سبقت التأثر بالفلسفة اليونانية ، حتى إذا كان هذا التأثر رأينا بعض مذاهب هذه الفلسفة تنساب إلى المسيحية ، وتظهر بواسطة رجال الدين الذين حاولوا صوغ التعاليم الدينية صياغة علمية وطبعها بالطابع الفلسفى ، مستعينين فى هذه المحاولات ببعض فلسفات اليونان فى الأخلاق . ومن الواضح أن الفلسفة الرواقية كانت أقرب تلك الفلسفات للمسيحية لما تدعو إليه من زهد وتقشف واستمساك شديد بالفضائل العملية ، ولما كان لكثير من أبطالها ورجالها من شخصيات قوية صادقة فى إيمانها بها فعملت على نشرها .

ولما جاء القرن الثالث عشر للميلاد وترجمت كتب أرسطو الأخلاقية أخذ الفلاسفة المدرسيون يتدارسونها — بجانب ما درسوا من افلاطون — ويتأثرون بها تأثراً شديداً وضح فى دراستهم ومؤلفاتهم التى حفظها لنا التاريخ .

ومع هذا التأثر بافلاطون — وبخاصة بهذا الأخير — فى الفترة

---

(١) إنجيل متى ، الإصحاح السادس والتاسع عشر .

الأخيرة من العصر المدرسى ، نجد كثيراً من الفلاسفة اللاهوتيين فى هذا العصر يجعلون معرفة الخير والشر من الله وحده ، وكان من هؤلاء الفلاسفة « أبيلارد ـ Abélard » الفرنسى و « دُونس سكوت » الانجليزى ، و « جِيرْسون ـ Gerson » الفرنسى .

يقول « أبيلارد » : إن التميز بين الخير والشر لا يرجع إلا إلى الله وحده[1] ، وإن كان ـ على ما يرى ـ لا يخطىء المرء أخلاقيا إذا سلك حسب ما يوحى به الضمير المستنير بهدى الدين والمتفق مع أوامره وإرشاداته[2] .

وبعده نجد « دونس سكوت » يعلّم أن الله إذا أراد شيئاً كان هذا الشىء خيراً ، ولو أنه أراد أن نسير فى الأخلاق على قوانين غير التى أرادها لكانت هذه القوانين عادلة .

وأصرح من هذين ، فى رجع الحسن والقبح لله وحده ، «جيرسون» الذى يقرر أن الله لا يريد هذه الأمور و يرضى عنها لأنها حسنة ، بل هى حسنة لأن الله أرادها ؛ وكذلك أضدادها هى شرور لأن الله حرمها[3] وهنا يتذكر الباحث الخصومة فى الحسن والقبح فى الإسلام بين أهل السنة والمعتزلة ، فما أشبه الليلة بالبارحة .

الخير الأعلى

ومن الطبيعى أن يكون للأخلاقيين المسيحيين فى هذا الطور ،

---

(١) جانيه وسياى ص ٤٣٦ (٢) دروس الفلسفة للأستاذ Cuviller ج ٢ ص ٢٨٧ (٣) المرجع نفسه

فهم خاص جديد للفضيلة وللخير الأعلى. وقد رأينا القدماء — من سقراط إلى أبيقور وزينون الرواق — يوحدون بين السعادة والفضيلة ؛ فعند سقراط وافلاطون وأرسطو وزينون السعادة ثمرة الفضيلة ، فمن ملكها كان سعيداً . وعند أبيقور الفضيلة ثمرة السعادة ، فمتى كان المرء سعيداً — أى حاصلا على اللذة — كان فاضلا .

أما عند الأخلاقيين المسيحيين فكان الأمر على غير هذا : الفضيلة بإطلاق هى الإحسان أى حب الله وحب الإنسان لأجل الله وفى سبيله لأنه موضوع عطفه ورحمته ، والسعادة هى أن يحب المرء الله وأن يكون محبوبا منه . والخير الأعلى — الذى وسيلته الإحسان وحب الله — لا يتحقق فى هذه الحياة التى لا تتسع له ، بل يكون فى الدار الأخرى التى أعد الله فيها ما شاء للمصطفين الأخيار .

وأخيراً ، فإنه إذا شئنا أن نذكر ممثلا للأخلاق فى ذلك العصر المدرسى ، حاول أن يفلسف التعاليم الأخلاقية الدينية و يصبغها بصبغة فلسفية أرسطية ، لا نجد أمثل من القديس « توماس الا كوينى Thomas d'Akuin » أكبر رجال الدين التابعين للكنيسة العربية .

هذا الفيلسوف كان يرى أن الفلسفة على جدواها لا تغنى عن الوحى ، بمعنى أن الحاجة ماسة إلى تعليم سماوى يأتى من عند الله ، مع وجود التعاليم الفلسفية التى يصل إليها العقل البشرى بنوره الخاص بعد إعمال النظر والتفكير .

ذلك بأن الإنسان يتشوف دائماً إلى الله و يتجه إليه ، على أنه

الغاية القصوى التي يعجز العقل عن إدراكها ، فليس حينئذ إلا الوحى الإلهى يمد المرء بما ليس فى طوق العقل معرفته فيما يتصل بهذه الغاية التى يتطلع لها فى كل حال .

ومن ناحية أخرى فإن الحقائق الإلهية ، وإن كان للعقل فيها مجال فإن هذا يكون لطائفة خاصة ، ولا نصل إلى بعضها إلا فى زمان طويل ومع أوهام كثيرة لا يؤمن معها الخطأ والضلال ، والوحى هو الذى يجلو كل هذا الضرب من الحقائق للناس جميعا بأيسر السبل وأوثقها فى التأدية إلى الحقيقة[١] .

أما الأخلاق عنده ، فكانت مزيجا من الأخلاق المسيحية وأخلاق أرسطو لقد كان يرى من ناحية الفلسفة أن العفة والشجاعة والعدالة فضائل لا شك فيها وفى مقدور الإنسان كسبها ، وتؤدى للسعادة الطبيعية . لكن السعادة القصوى فوق الطبيعية ، هى التى تكون متى كان للمرء ثلاث فضائل أخرى ترجع للدين ، هى : الإيمان ، والإحسان للناس فى سبيل الله وحبّه ، والأمل فى الحياة الأخرى التى ينال الإنسان فيها حظه من الثواب[٢] .

ونراه فى بحث القوى العقلية يرى فى العقل النظرى والعقل العملى ، وهو الضمير ، رأى المعلم الأول الذى يطلق عليه كلمة الفيلسوف . إنه

---

(١) الخلاصة اللاهوتية La Summa Tléologica ، تعريب الأب بولس عواد عن اللاتينية ج ١ ص ١١ طبع بيروت سنة ١٨٨٧ م .

(٢) جانيه وسياى ص ٤٣٧ .

يذهب مثله إلى أن العقل النظرى والعقل العملى ليسا قوتين متغايرتين ، بل إنهما قوة واحدة تختلف فقط بالغاية ؛ لأن الأول يقصد به إدراك الحق فى نفسه لا العمل به ، بينما الآخر يراد منه العلم الذى يؤدى للعمل ، وإذاً فباعتبار الغاية سمى ذاك نظريا وهذا عمليا[1] وهذا العقل العملى أو الضمير يُغرى بالخير وينفر من الشر ، ويعذل ويؤنب ، أى له عنده الخصائص التى نعرفها والأدوار التى يقوم بها قبل العمل وفى أثنائه وبعده .

وإذا تعرض لمسألة الحرية والاختيار فى الأخلاق ، نراه يعالجها معالجة لا تهمل الدين أو الفلسفة ، بل تحاول أن تجمع بينهما فى قَرَن ، إذ يذهب إلى أن الإنسان له حريته فى عمل ما يريد واختياره الذى يوجهه كما يشاء .

ثم يفرق بين الجماد الذى يفعل ، مجازياً طبعاً ، دون حكم ؛ والحيوان الذى يفعل بحكم طبيعى ، كما تحكم الشاة إذا رأت الذئب بوجوب الهرب منه حكما طبيعياً لا اختيار فيه ؛ والإنسان الذى يفعل هذا الفعل بعد حكم القوة المدركة بوجوب فعله ، أو يتركه بعد حكم هذه القوة بوجوب الكف عنه ، وهذا الحكم لا يكون عن غريزة طبيعية بل بضرب من القياس العقلى مع جواز فعل غير ما يأمر به العقل . ولو لم يكن الإنسان مختاراً ، ما كان فى النصح والأوامر والنواهى والثواب والعقاب فائدة[2] .

---

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٢ ص ٣٥٣ (٢) نفسه ص ٣٨٠

على أن اختيار المرء لهذا الفعل مثلا دون ذاك ، لا يكفى لأن يصدر عنه ما لم يعضد هذا الاختيار من الله كما يقول . وبهذا نجد النزعة الدينية غلبت عليه أخيراً ، فرأى ما يراه الفلاسفة اللاهوتيون عامة من أن كل شىء يرجع لإرادة الله وحده .

ومسألة حسن الأفعال وقبحها ، التى شغلت جانباً كبيراً من تفكير الفلاسفة فى العصور المختلفة ، تنال ما تستحقه من العناية من تفكير فيلسوفنا القديس الذى يلقبه المسيحيون بالأستاذ الملكى ، فيعقد لها من كتابه القيّم ـ الذى هو مرجعنا الأول فيما كتبناه عنه ـ أحد عشر فصلا ، يخرج الباحث منها بأنه جعل للعقل محلاً كبيراً فى حسن الأفعال وقبحها ، ولم يصدر كما صدر أسلافه عن قاعدة : أن هذا العمل حسن لأن الله أمر به ، ولم يأمر الله به لأنه حسن .

إنه يرى أن الفعل الإنسانى يكون حسناً أو قبيحاً باعتبار قياسه إلى مبدأ الأفعال الإنسانية وهو العقل ، فإن اشتمل موضوعه على ما يوافق العقل كان الفعل حسناً فى نوعه كالتصدق على الفقير ، وإلا كان قبيحاً كالسرقة التى هى سلب ما للغير[1] .

وأخيراً ، نرى الفيلسوف الأكوينى معنياً بمسألة السعادة فيخصص لها قدراً كبيراً من كتابه ؛ إذ يبحث عن السعادة ما هى ، وعما تقوم به

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ ص ٣٧٧

سعادة الإنسان ، وعن مقتضيات السعادة كاللذة وخيرات البدن والخيرات الخارجة ، وعن إدراك السعادة هل هو فى مقدور الإنسان أو لا ؟ وهل يتفاوت الناس فى درجات السعادة ؟ ونحو هذا وذاك مما يتصل بهذه الناحية ، وقد خصص لكل مبحث من هذه المباحث الأربعة ثمانية فصول .

وقد انتهى من هذه الدراسة الطويلة إلى أن السعادة لا تقوم بالخيرات الخارجة : كالغنى والكرامة ، ونباهة الشأن ، والمجد والجاه والسلطان . ذلك بأن السعادة هى الخير الأعظم ومن حقيقتها أن تكون كافية بنفسها لا غاية لشىء بعدها ، وكل هذه الخيرات لا تتحقق فيها هذه الخاصة ، إذ يوجد غيرها خيرات أخرى لها قيمتها وقدرها كالحكمة والعافية ونحوهما[1].

كذلك السعادة ليست فى خيرات البدن كالعافية والصحة ؛ ولا فى اللذة التى هى فى الحقيقة شىء لاحق للسعادة لا السعادة ذاتها ؛ ولا بخيرات النفس وحدها من الفضيلة والمعرفة ، لأن السعادة وإن كانت شيئاً فى النفس أى خيراً حاصلا فيها ، إلا أن ما تقوم به هو شىء خارج عنها.

إذاً ، بم تقوم السعادة فى رأيه ؟ يظهر أنه يرى أنها تقوم بفعل العقل النظرى أكثر من فعل العقل العملى .

---

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ ص ١٨٣ وما بعدها .

أولا ، لأن السعادة ـ وهى فعل للإنسان ـ يجب أن تكون أشرف فعل له بأشرف قوة من قواه ، وأشرف القوى الإنسانية هو العقل النظرى ، فالسعادة إذاً قائمة بالأخص بعمل هذا العقل أى بالنظر فى الإلهيات .

وثانياً ، الإنسان بالنظر والتفكير يشارك نوعا مّا الملأ الأعلى ، أى الله والملائكة الذين يصير بالسعادة شبيها بهم ، ولهذا كانت السعادة القصوى المرجوة فى الحياة الأخرى ترجع إلى التأمل والتفكير وإدراك المعلومات الحقة[1] .

على أن السعادة لتكون كاملة بإطلاق ، لا يكفى للحصول عليها إدراك كل العلوم النظرية ، بل لا بد من معرفة الجواهر المفارقة أى الملائكة ، واتصال العقل بالله على أنه موضوعه الذى به تمام السعادة .

ومن أجل هذا لا يمكن ـ كما ذهب إليه فيلسوفنا ـ أن يحصل إنسان على السعادة الكاملة فى هذه الحياة ذلك بأن السعادة باعتبارها الخير الكامل ، تنفى كل شر وترضى كل شوق ، وهذا غير ممكن فى هذه الحياة بداهة لكثرة شرورها وآلامها التى لا يسلم أحد منها ، ولأن خيراتها زائلة فيظل الإنسان متطلعاً إلى خير دائم لا يزول عنه ، وأنّى له بهذه فى حياتنا الدنيا ! ولأن ما تقوم به السعادة بصفة خاصة هو رؤية الله واتصال العقل به ، وهذا كما نرى متعذر فى هذه الحياة[2]

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ ص ٢٠٩ وما بعدها .
(٢) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧

وأخيراً ، يتضح من كل ما تقدم مقدار تأثر هذا المفكر — الذى اعتبرناه بحق ممثل الأخلاق الدينية الفلسفية فى العصر المدرسى — بالفلسفة وبخاصة فلسفة أرسطو ، وكيف حاول تعليل التعاليم الدينية تعليلا فلسفياً وطبعها بالطابع الفلسفى .

الأخلاق فى الإسلام

إن الضمير ، و إليه المرجع فى بيان الخير والشر ، فطرى فى جرثومته وأصله ، عرف به الناس أمهات الأخلاق وكثيراً من الفضائل والرذائل و إن اختلفوا قليلا أو كثيراً فى التطبيقات .

والعرب — وهم أمة من الأمم — كان لا بد لهم من هاد يهديهم سواء السبيل على فترة من الرسل وانقطاع الوحى ، وهذا الهادى كان الضمير الذى تفضل الله فأمد به الإنسان ليكون له وازعاً فطرياً .

من أجل هذا كان للعرب فى جاهليتها ، كسائر الأمم فى بداوتها ، حظ من الأخلاق يتعايشون به قبائل وجماعات ، وتتمثل هذه الأخلاق فيما كان يدور على ألسنتهم فى النثر والشعر من حكم فيها حض على المكارم وتنفير من الدنايا .

لكن هذه الحكم والوصايا لا يبلغ أمرها ، مهما بلغت من السمو ، أن تكون نتاج تفكير فلسفى ولو فى الناحية الأخلاقية وحدها ، إنما هى كما يقول الشهرستانى فلتات الطبع وخطرات الفكر .

ولعل من المناسب أن نذكر لذلك مُثُلا معدودة من النثر والشعر؛ فن الأول ما أثرعنهم من هذه الأمثال والوصايا :

« من سلك الجدَد[١] أمن العثار ، إن الحذر لا ينجى من القدر ، آفة الرأى الهوى ، وسوء الظن عصمة ، اترك الشر يتركك ، إذا قام جناة الشر فاقعد » . ومنها ما أوصى به زهير بن جناب الكلبى بنيه إذ يقول :

« يا بنى قد كَبِرت سنى ، و بلغت حَرْساً[٢] من دهرى ، فأحكمتنى التجارب ، والأمور تجربة واختبار ، فاحفظوا عنى ما أقول وعوه : إياكم والخور عند المصائب ، والتواكل عند النوائب ؛ فإن ذلك داعية للغم ، وشماتة للعدو ، وسوء ظن بالرب . و إياكم أن تكونوا بالأحداث مغترين ، ولها آمنين ومنها ساخرين ، فإنه ما سخر قوم قط إلا ابتلوا . ولكن توقعوها فإن الإنسان فى الدنيا غرض تعاوره الرماة فمقصر دونه ومجاوز لموضعه ، وواقع عن يمينه وشماله ثم لابد أن يصيبه » .

ومن الشعر الذى ملىء حكمة ، ووصى بكثير من طيب الخلال وحسن الأخلاق ، قول السموءل اليهودى :

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه ... فكل رداد يرتديه جميل

وقول عبيد بن الأبرص :

صبّر النفس عند كل ملمّ ... إن فى الصبر حيلة المحتال

(١) ما استوى من الأرض

(٢) الحرس : الدهر ، وحرس كسمع عاش زماناً طويلا

ربما تجزع النفوس من الأمـــر له فرجة كحل العِقـــال

وقول زهير بن أبى سُلمى :

ومن يجعل المعروف فى غير أهله يجد حمده ذماً عليه ويندم

هذا ، ولما جاء الإسلام وأخذ العرب يفقهون القرآن والحديث ويجيلون النظر فيما اشتملا عليه ، اتسع مجال تفكيرهم واتجهوا بعقولهم لآفاق أخرى ، زادت واتسعت حينما اتصلوا بغيرهم من أبناء الأمم ذوى الثقافات المختلفة ، وخاصة بعد أن ترجموا ما ترجموا من مؤلفات اليونان وغير اليونان . حينئذ نشأت الفلسفة الإسلامية ، وصار للإسلام فلاسفة فى الأخلاق وفى غير الأخلاق .

ونرى قبل أن نتكلم عن تاريخ الأخلاق كما عرفناها عن الفلاسفة وغير الفلاسفة من المسلمين ، أن نشير إلى موقف أهل السنة والمعتزلة فى مسألة لا تزال من أبحاث الفلسفة الأخلاقية الهامة ، وهى : مدى قدرة العقل وسلطته فى تعرف الحسن من القبيح ، والخير من الشر . نرى أن نشير إلى هذا ، وإن كنا نعتقد أن هذين الفريقين لم يقصدا البحث فى الأخلاق حينما عرضا لهذه المسألة .

إن من الأصول التى اتفق عليها المعتزلة مسألة الحسن والقبح العقليين ؛ يعنون بذلك — كما هو معروف لمن درس علم الكلام — أن الحسن والتقبيح والخير والشر أمور ذاتية تجب معرفتها بالعقل ، فإن قصر المكلف فى هذا استوجب العقوبة .

وفى ذلك يقول الشهرستانى بعد ما أورده من الكلام على الجبائى المتوفى عام ٣٠٣ وابنه أبى هاشم : « واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية ، وأثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر »[١] .

وبجانب هذا الرأى الذى لا يحجر على العقل فى التفكير ، نرى أهل السنة الذين يرجعون ذلك كله للشارع ؛ فالحسن ما جعله حسناً ، والقبيح ما رسم أنه قبيح ، وليس للعقل سلطان ببيان الخير والشر من نفسه . ولا نبالغ إذا قلنا إن موقفهم فى هذه المسألة هو موقف آباء الكنيسة المسيحية وفلاسفتها معها .

ومهما يكن ، فليس مما يعنينا هنا بيان أدلة هذا الفريق أو ذاك ، فلذلك موضعه من علم الكلام ، وإنما وجدنا من الخير الإشارة لهذين المذهبين لما نعتقده من اتصالها اتصالا غير مقصود بتاريخ البحث الخلقى الذى نحن بصدده الآن .

نرجع بعد هذه اللمحة الخاطفة إلى ما نحن بسبيله من عرض لتاريخ الأخلاق عند المسلمين ، فنرى أن الذين بحثوا وكتبوا فيها كانوا شيعا

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٠ ، وفى جـ ١ ص ١٧ أن ذلك مما انفرد به أبو الهذيل العلاف !

متمايزة بالنزعات المختلفة التى غلبت عليهم ، ومناهج البحث التى اصطنعوها وساروا عليها .

نجد منهم من سادته فى كتابته النزعة الدينية ، وعنى فقط بالأخلاق العملية ، يدلل عليها ويؤكدها ببعض آى القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وشعر العرب ، كأبى الحسن البصرى الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ فى كتابه « أدب الدنيا والدين » .

ونجد منهم من سادته النزعة الدينية والصوفية ، إلا أنه شاب ذلك بكثير من النظر الفلسفى ، كأبى حامد الغزالى .

ونجد منهم أخيراً طائفة ممن عرفوا بأنهم « فلاسفة الإسلام » كالكندى والفارابى وإخوان الصفا ومسكويه بالمشرق وابن باجه وابن طفيل ومحيى الدين بن عربى بالمغرب .

وهؤلاء وأولئك جميعاً ، أقاموا مذاهبهم فى الأخلاق على أساس من الفلسفة التى ثقفوها عن اليونان معلنين ذلك غير مستخفين

هذا ، ومن الخير أن نتناول فى لمحة خاطفة — قبل الكلام على هؤلاء الفلاسفة — الأخلاق كما تفهم من القرآن والحديث قبل أن تتصل بالثقافات الأجنبية عامة ، وبعد أن تأثرت بآداب الفرس والهند ؛ كما يمثلها لنا ابن المقفع فى كليلة ودمنة وأدبيه الكبير والصغير ، وكما نراها فى كتب الأدب مثل عيون الأخبار والعقد الفريد ، وأخيراً

كما يعرضها لنا الماوردى فى كتابه أدب الدنيا والدين ، الذى يمثل فى رأينا الأخلاق الإسلامية الصريحة التى لم تتأثر بالثقافة اليونانية تأثيراً واضحاً .

لم يترك الكتاب الكريم والسنة الصحيحة شيئاً مما يحتاج إليه المرء من الأدب ؛ فى نفسه ، وفى من يتصل بهم من أهل وإخوان وجماعات ، وفى صلته بربه . ففى القرآن أمر بمكارم الأخلاق ومحامد الخلال ، ونهى عن جميع المنكرات والشرور والرذائل ، كما فيه بيان لواجبات الإنسان نحو شخصه ووالديه وأمته وربه . والسنة جاءت متممة للقرآن ، وموضحة لما أبهم ، ومفصلة لما أجمل .

ففى هذين المصدرين نجد الأمر بالزهد فى الدنيا وعروضها لأنها ليست إلا متاع الغرور ، والتوصية بأن يكون المرء فى هذه الحياة كأنه غريب أو عابر سبيل ، وفى الوقت نفسه بالعمل لها والانتفاع منها ، كما نجد الترغيب فى دفع السيئة بالحسنة ، والحث على الصبر والعفو بشرط ألا يكون عن عجز وانضاع ، وعلى التوكل على ألا يؤدى إلى القعود عن طلب الرزق والتأنى له ، وعلى التوسط فى الإنفاق حتى يكون المرء بمنجاة من التقتير والإسراف وكلاهما رذيلة ، وعلى البر بالوالدين وعرفان مالهما من حقوق ولو كانا مشركين ، وعلى الوفاء بما يكون من عقد وعهد ، وعلى صلة الرحم ورعاية حق الجار وحسن الخلق مع الناس جميعاً .

كما فيهما النهى عن شرور اللسان من غيبة ونميمة وكذب ، وعن التجسس والتحاسد والتباغض ، وعن الكسل والجبن والبخل ،

وعن الأذى فى جميع ضروبه وألوانه ، حتى يقول الرسول : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده . وهكذا إلى آخر ما جاء فى القرآن والحديث من أخلاق سمحة مشرقة تعتبر مثلا عليا ، فيها الخير والعز والسعادة لمن سار على هداها وأخذ نفسه بها .

إلا أنه حذر من المبالغة والقول بأن ما فى القرآن والحديث من أخلاق يكوّن مذهباً أخلاقياً ، فإن هذا لا يعدو — كما نعرف جميعاً — طائفة لها قيمتها من المواعظ والحكم تدل على الخير ، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وتدعو إلى حسن السلوك .

وقد استمر الأمر هكذا ، حتى رأينا المسلمين فى أوائل القرن الثانى الهجرى يختلطون بل يمتزجون بغيرهم ، بعوامل الفتح والمصاهرة والعيش فى ظل حكم واحد ، فكان أن رأينا الثقافة الأجنبية وبخاصة الفارسية تأخذ سبيلها للأدب العربى ، وتسير مع المصادر الأولى جنباً إلى جنب فى سبيل الأخلاق .

وخير واسطة فى إظهارنا على هذا اللون من الثقافة هو ابن المقفع فى كتبه الأدب الصغير والكبير وكليلة ودمنة ، التى سجل فيها كما يقول : « حروفاً فيها عون على عمارة القلوب وصقالها وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق »[1] . كما أودعها زبدة ما ثقفه من علم وفلسفة عن الفرس

(١) الأدب الكبير نشر المرصفى سنة ١٣٣١ هـ ص ٢

والهند واليونان ، وما ابتكره عقله النافذ ، وما أمدّته به تجاربه الواسعة .

ونجد الأمر كذلك أو قريباً منه فى الأصول من كتب الأدب ، مثل عيون الأخبار لابن قُتَيبة الدِّينَوَرِى المتوفى عام ٢٧٦ هـ ، والعقد الفريد لابن عبد ربه المتوفى عام ٣٢٨ هـ .

فابن قتيبة يقول فى كتابه فى بعض ما يصفه به : « فإن الكتاب وإن لم يكن فى القرآن والسنة والشرائع الدينية وعلم الحلال والحرام ، دال على معالى الأمور ، مرشد لكريم الأخلاق ، زاجر عن الدناءة ، ناه عن القبيح ، باعث على صواب الرأى وحسن التقدير »[(١)] . والحال كذلك فى العقد الفريد ونحوه ، وما على من يريد إلا الرجوع إلى هذه الكتب أو إلى كتابنا « فلسفة الأخلاق فى الإسلام » فيجد مصداق ما نقول .

ولقد ظهر الكندى فيلسوف العرب فى هذا العصر ، إلا أننا نرجىء الحديث عنه وعن إخوانه الفلاسفة الآخرين إلى حين ، لنذكر كلمة قصيرة عن الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ وكتابه أدب الدنيا والدين .

أبو الحسن البصرى الماوردى يمثل لنا بكتابه هذا — كما قلنا — الأخلاق الإسلامية التى غلب عليها طابع القرآن والحديث والحكمة العربية ، وإن عاش مؤلفه فى عصر الفلسفة والفلاسفة .

---

(١) المقدمة ص ى من طبعة دار الكتب .

ويبين هذا من مقدمته التى يذكر فيها : « وقد توخيت بهذا الكتاب الإشارة إلى آدابهما — الدنيا والدين — وتفصيل ما أجمل من أحوالهما ، على أعدل الأمرين إيجاز وبسط ، أجمع فيه بين تحقيق الفقهاء وترقيق الأدباء ، مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه ، ومن سنن رسول الله صلوات الله عليه بما يضاهيه ، ثم متبعاً ذلك بأمثال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء[١] » .

ولما نفذت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين فى العصر الذهبى للدولة العباسية ، أفاد من أخلاقها المسلمون حتى المحافظين ، إذ رأوا فيها ما يتفق وتعاليم الدين كالأمر بالتوسط والاعتدال ، وفى بعض فلاسفتها من يعتبر مثلا أعلى فى التمسك بالفضيلة كسقراط . ولذلك ، لنا أن نقرر أن الأخلاق فى الإسلام لم تأخذ حظها من البحث والدرس والكتابة العلمية إلا بعد الاتصال باليونان .

والآن ، ننتقل إلى الأخلاق الإسلامية الفلسفية ، فنتناول بالعرض السريع — الذى يتناسب ومهمة التأريخ — آراء الأخلاقيين الفلاسفة ، ومنهم الغزالى ، حسب ترتيبهم الزمنى ، وسنجد فى هذه المرحلة ، التى بلغت الأخلاق فيها الأوج ، أثر الحكم الفارسية والهندية والفلسفة اليونانية واضحاً ، ومحاولة هؤلاء الأخلاقيين التوفيق بين هذا كله وبين تعاليم الإسلام .

---

(١) أدب الدنيا والدين ، ص ٣ من طبعة بولاق عام ١٩٠١ م

عند الكندى(١)

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها ، إذ كان جده الخامس الأشعث بن قيس ملكا على جميع كنده ، كما كان أبوه أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد .

وكانت نشأته العلمية ببغدادا ، ففيها نهل من مناهل العلوم المختلفة ، وأروى ظمأه للمعرفة حتى صار واحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها [المراد بها العلوم الفلسفية] ، وفيلسوف العرب كما يقول ابن النديم فى فهرسته(٢) وابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء(٣) » . ويذكر جمال الدين القفطى عنه أنه عرف بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية(٤) .

ولعل مما أعانه على حذق الفلسفة اليونانية أنه كان — كما ينقل ابن أبى أصيبعة — واحداً من أربعة هم حذّاق التراجمة فى الإسلام ، ولهذا كان ممن ندبهم المأمون للنقل من اللغة اليونانيــة . ويظهر أنه كان إلى جانب معرفته باللغة اليونانية . يعرف السريانية أيضاً ، على ما يؤخذ من أخبار الحكماء للقفطى .

---

(١) اختلف المؤرخون فى تاريخ ميلاده ووفاته . ويذكر أحد المستشرقين المحدثين أنه توفى عام ٢٥٨ هـ .

(٢) طبع المطبعة الرحمانية ص ٣٥٧ (٣) جـ ١ ص ٢٠٦ وما بعدها .

(٤) كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢٤٠ . وهذه الكتب الثلاثة لها أهميتها الكبرى فى بحث الفلسفة وحالة الحركة العلمية فى الإسلام .

ولعل من الحق أن نعتبر أن اشتغاله بالترجمة فى الفلسفة كان حدثاً هاماً يجب تسجيله ؛ فإن العلوم الفلسفية فى عهده كانت علوماً دخيلة ، ينظر إليها بالنظر الشزر ، ولا يقوم بتعريبها إلا جماعة ليسوا مسلمين ولا عربا .

تمثل الكندى هذه الثقافات وأضافها إلى ثقافة عصره ، فظهر أثر ذلك فى تآليفه التى تناولت كل فروع الفلسفة وغيرها ، هذه المؤلفات التى بلغت من الكثرة أن ذكر أسماءها ابن النديم فى ثمان صفحات .

لكن أحداث الزمان ، وما منى به العالم الإسلامى — فى العصور الماضية — من جهل بعض من ينتسبون للدين وتعصب العامة وأشباه العامة ، أضاعت هذه الثروة العلمية الكبيرة ، فلم يبق منها بأيدينا اليوم كتاب واحد نعرف منه آراء هذا الفيلسوف العربى الخالص العروبة . على أنه من الممكن أن يقال إنها كانت خليطاً من مذاهب افلاطون ومذهب أرسطو والافلاطونية الجديدة ، مضافاً إليه ما شاء له ذهنه النافذ .

ومؤرخ الفلسفة الإسلامية يستطيع أن يقرر أن أبا يعقوب هو الذى بدأ بالعمل على الجمع بين افلاطون وأرسطو ، وعلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ووجه الفلسفة الإسلامية هذه الوجهة ، إذ كان يعتقد أن كليهما يخرج من مشكاة واحدة ، وأن الحق لا يتعدد وقد أصابه كل من فيلسوف الأكاديمية والمعلم الأول .

ولقد تأثر الكندى بمحنة سقراط واستشهاده فى سبيل التمسك بالفضيلة وبما رآه حقا ، ولذلك ألف فى هذا أكثر من كتاب ؛ منها

رسالة فى خبر فضيلة سقراط ، ورسالة فى خبر موت سقراط . كما يذكر له المؤرخون الذين ذكرنا أسماءهم سابقاً فى الأخلاق أيضاً رسالة فى الأخلاق ، وأخرى فى التنبيه على الفضائل ، وأخرى فى تسهيل سبل الفضائل . ولم يفته أنه لا بد قبل كل شىء أن يفهم المرء نفسه ، فكتب رسالة فى النفس وأفعالها .

على أن الزمن الذى كان يعيش فيه ، وما انتابه من كيد ودس من بعض معاصريه بغياً وحسداً ، جعله يوصى ابنه بوصاة شديدة تدل — إن صحت — على بخله وتشاؤمه وتشككه فى الناس جميعاً ، إذ يقول : يا بنى ! الأب رب ، والأخ فخ ، والعم غم ، والخال وبال ، والولد كمد ، والأقارب عقارب ، وقول «لا» يصرف البلا ، وقول «نعم» يزيل النعم ، إلى أن يقول . والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك ، ولا تقبل ممن قال اليمين الفاجرة فإنها تدع الديار بلاقع[1] .

ومهما يكن من عدم معرفتنا شيئاً محدوداً عن مذهب الكندى فى الأخلاق ، فإن هذا لا يمنعنا من القول بأنه كان يرى أن النفس الإنسانية جوهر أزلى خالد هبط للجسم بعد أن صار صالحاً لقبوله ، وهى لهذا تشعر دائماً بأنها فى غير مستقرها الذى يليق بها ، وتحن إلى مفارقة هذا السجن لتعود إلى أصلها الذى جاءت منه .

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٩

والذى يساعدها على الشعور بذاتيتها وعلى استمتاعها بالسعادة الروحية الكاملة — بعد العلم الذى لا بد أن تأخذ منه بأوفر نصيب — هو سلوك سبيل الفضيلة والبعد عن الرذيلة ، وذلك يكون باتباع ما أمر به الله والانتهاء عما نهى عنه . وبهذا وذاك يكون المرء أهلا لرحمة الله وفيضه ، ويصل للنعيم الروحى الدائم أبداً .

ولم تكن معرفته بالنفس معرفة نظرية فحسب ، بل عنى بالعمل إلى جانب النظر ؛ فقد روى عنه الشّهْرُزُورى أنه كان من قوله : « من ملك نفسه ملك المملكة العظمى واستغنى عن المؤن ، ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم ، وحمده كل واحد وطاب عيشه[1] » .

كما نقل عنه مسكويه رأياً خاصاً له فى ضرورة معرفة المرء عيوبه ليسعى فى إصلاحها ، قال :

ينبغى لطالب الفضيلة لنفسه أن يتخذ صور جميع معارفه من الناس مرآة له تريه صور كل واحد منهم ، عند ما تعرض له آلام الشهوات التى تثمر السيئات ، حتى لا يغيب عنه شىء من السيئات التى له . وذلك أنه يكون متفقداً سيئات الناس ، فمتى رأى سيئة بادية من أحد ذم نفسه عليها كأنه فعلها ، وأكثر عتبه على نفسه من أجلها ، ويعرض عليها كل يوم وليلة جميع أفعاله حتى لا يشذ عنه شىء منها ...

(١) فى كتابه نزهة الأرواح ، نسخة مصورة بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ١٧٥

فإذا وقفنا على سيئة من أفعالنا اشتد عذلنا لأنفسنا عليها ، ثم نقيم عليها حداً نفرضه ولا نضيعه » .

ثم قال : « وينبغي ألا ننقطع بأن نصير أشباه الدفاتر والكتب التي تفيد غيرها معاني الحكمة وهي عادمة اقتنائها ، أو كالمِسَن يشحذ ولا يقطع ، بل تكون كالشمس التي تفيد القمر كلما أشرقت عليه إنارة من ذاتها ، فتفعل له تماماً حتى يكون له شبهها وإن قصر عن نورها ، فهكذا ينبغي أن يكون حالنا إذا أفدنا غيرنا الفضائل[1] » .

ولقد نقلنا هذه الفقرة على طولها لتشد أزرنا في بيان شيء من فلسفته في الأخلاق ، ما دمنا لا نجد شيئاً من كتبه ، ولأن مسكويه يذكر أنه يحكي ما ذكره فيلسوف العرب بألفاظه .

ومهما يكن ، فمما تقدم كله يتضح مقدار تأثر الكندي في مذهبه في الأخلاق ببعض تعاليم سقراط والرواقيين ، إلى جانب تأثره بغيرهم من الفلاسفة كافلاطون وافلوطين الإسكندري . وخاصة في مسألة النفس وسابق وجودها على الجسم ، وحنينها للرجوع إلى حالتها قبل اتصالها به .

عند الفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد أُوزْلَغ بن طرْخان ، وينسب إلى «فاراب» من أعمال أحد أقاليم بلاد التركستان فيما وراء النهر ، وقد أقام فترة من حياته ببغداد ثم انتقل إلى الشام وأقام بها حتى مات .

---

(١) تهذيب الأخلاق ، طبع المطبعة الحسينية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ ، ص ١٥٨

وكان المعلم الثانى فى أول أمره فقيراً حتى كان يستضىء بالقنديل الذى للحارس فى أحد بساتين دمشق ، لكن ذلك لم يمنعه من إدامة الاشتغال بالفلسفة حتى صار أوحد زمانه وعلامة وقته ، بل صار كما يقول صاعد الأندلسى ـ فى كتابه طبقات الأمم ـ فيلسوف المسلمين بالحقيقة ، أو بعبارة أخرى كما يقول القِفطى فيلسوف المسلمين غير مدافَع .

وقد اتصل شطراً طويلا من عمره بالأمير سيف الدولة الحمدانى بحلب وحظى عنده ، وظل متمتعاً بحظوته وإكرامه حتى مات بدمشق عام ٣٣٩ هـ عن نحو ثمانين عاما .

وترك الفارابى من الكتابات فى الفلسفة وفروعها قدراً كبيراً من المؤلفات ، لكن الزمن عدا عليها كما عدا على سائر مؤلفات الفلاسفة تقريباً ، فلم يبق لنا منها إلا جانب صغير نستطيع به ـ إلى حد ما (١) بحمد الله ـ تحديد مذهبه فى الأخلاق .

هـذا ، والفارابى ممن عنوا من بين فلاسفة المسلمين بالأخلاق والسياسة عناية كبيرة ، وقد مزج الأولى بالثانية وأدمجها فيها ، على نحو ما فعل افلاطون فى الجمهورية .

وغايته من هذه الدراسات ، أن يصل بنفسه وبخريجيه إلى السعادة ، وهى فى رأيه المثل الأعلى . وآية هذا اهتمامه بها وكتابته أكثر من مؤلف فيها ، يجد الباحث أسماءها فى ترجمته فى كتاب «طبقات الأطباء»

---

(١) نقول « إلى حد ما » ، لأن له مؤلفات فى الأخلاق لم تطبع حتى الآن منها « كتاب الأخلاق » .

لابن أبى أصيبعة [1] و « أخبار الحكماء » للقفطى [2] ومن هذه المؤلفات رسالة فى التنبيه على أسباب السعادة ، وأخرى فى تحصيل السعادة .

العقل العملى والعلمى

يرى الفارابى أن من قوى الإنسان المفارقة العقل العملى والعقل العلمى؛ الأول نرجع إليه لبيان ما نفعل وما لا نفعل من الأعمال فهو أساس الأخلاق ومرجعها ، والثانى به تكمل النفس وتصير عقلا بالفعل بعد أن كانت عقلا بالقوة [3] .

على أن هذه التفرقة لا نجدها واضحة عنده دائما كما نجدها عند غيره كمسكويه وابن سينا مثلا ، فإنه فى المدينة الفاضلة يجعلهما — أى العقل العملى والعلمى — قوة واحدة فى الإنسان بها يميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم [4] .

ومهما يكن ، فهو — كما رأينا — يوافق المعتزلة فيما ذهبوا إليه من قدرة العقل على معرفة الخير من الشر ، وأن ذلك واجب على المرء ، وإلا فما كان من العدل أن يكون مسئولا أخلاقيا . وليس هذا رأيه وحده ، بل رأى الفلاسفة جميعاً .

الخير والسعادة

وإذا كان أبو نصر قد تأثر بأرسطو فيما ذهب إليه من أن الخير والشر

---

(١) ج ٢ ص ١٣٤ وما بعدها . (٢) ص ١٨٢ وما بعدها
(٣) مبادىء الفلسفة القديمة ص ١٢ نشر المكتبة السلفية ، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٧ طبع «ليدن» سنة ١٨٩٥ . (٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٣ .

مردّهما العقل ، فقد تأثر بسقراط فى جعله المعرفة رأس الفضائل وأسمى أنواع الخير ، وأنها فوق العمل فى الدرجة ، ولذلك يبالغ و يشتط فى حكمه؛ فيقول إن من يعرف مافى مؤلفات المعلم الأول « أرسطو » ، وإن كان لا يعمل بها ، خير ممن يعمل بمقتضى تعاليمه وهو جاهل بها .

أما السعادة العظمى التى تطلب لذاتها عنده فهى أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها فتصير عقلا كاملا ، أى أن تصير نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغواشيها بحيث لاتحتاج فى قوامها إلى مادة ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبداً .

وكيف تصل النفس لهذه السعادة القصوى ؟ يقول فيلسوفنا إنها « إنما تبلغ ذلك بأفعال مّا إرادية ؛ بعضها أفعال فكرية ترمى إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة .

« وذلك أن من الأفعال الإرادية مايعوق عن السعادة ، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات ليُنال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها .

« والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل ؛ وهذه هى خيرات لا لأجل ذواتها ، بل إنما هى خيرات لأجل السعادة .

والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور ، وهى الأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال هى النقائص والرذائل »[١] .

لقد أتيت بهذه الكلمة الطويلة من كلام الفيلسوف نفسه لأنها جمعت ما بين تحديد الغاية من الوجود الإنسانى ، وهى الوصول لهذه السعادة التى وصفها . و بين تحديد الطريق الموصل إليها وهو العلم الذى يساعد عليه العمل الصالح والفضيلة الخلقية . و بذلك يكون الأمر كما يقول من أن القوة الناطقة « منها عملية ومنها نظرية ، والعملية جعلت لتخدم النظرية ، والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر ، بل ليتوصل بها إلى السعادة »[٢] .

وهو بتقريره أن الفضيلة خير يُطلب لمساعدته فى الكمال العقلى العلمى يشبه جمهور علماء المسلمين الذين يرون صلة كبيرة بين رياضة النفس بفعل الخير ومجانبة الشر ، و بين الوصول للسعادة بالعلم والمعرفة

حياته مصداق فلسفته

لم يكن الفارابى من الذين يقولون ولا يفعلون ، بل كان فيلسوفاً حقاً يعمل على أن تطابق حياته فلسفته ، تراه زاهداً « متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين »[٣] . و إنه مع بالغ إكرام سيف الدولة له ، لم يكن يتناول من جملة ما ينعم به عليه سوى

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ (٢) نفس المرجع ص ٤٧
(٣) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤

أربعة دراهم فضة فى اليوم ، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورى عيشه[١] ، ومع هذا نجده يدعو الله فيقول من دعاء طويل : « اللهم قوّ ذاتى على قهر الشهوات الفانية ، وألحق نفسى بمنازل النفوس الباقية ، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية فى جنات عالية »[٢] .

وما أحسن ما أوصى به طالب الحكمة إذ يقول : « إنه ينبغى لمن أراد الشروع فى الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع ، ويكون غير مخل بأدب من آداب السنة والشريعة وألا يتخذ علمه آلة لكسب الأموال ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور »[٣] . أى والله ؛ من كان على غير الصفة التى ذكرها هذا الفيلسوف الذى رُمى بالكفر ، ممن يعتقدون أن الله خصهم بالتقوى وآتاهم العلم والحكمة وفصل الخطاب ، فليعلم أنه عالم زور !

وأخيراً ، فإنه جلى بعد ما تقدم تأثر الفارابى فى مذهبه فى النفس والأخلاق بافلاطون وأرسطو والافلاطونية الحديثة ، بحيث لا نرى ضرورة لبيان مقدار هذا التأثر تفصيلا .

ولا عجب ؛ فقد عرف المعلم الثانى — ضمن ما عرف — مؤلفات أرسطو فى الأخلاق ؛ وله شروح على بعضها ، كما عرف بلا شك غير ذلك من مؤلفات المعلم الأول وغيره من فلاسفة اليونان وفلاسفة

(١) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤

(٢) نفسه ج ٢ ص ١٣٧

(٣) تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقى طبع الهند ص ٢٠

الافلاطونية الحديثة بالإسكندرية ، فكان لهذا كله أثره الكبير في فلسفته بصفة عامة[١] .

عند إخوان الصفاء

هم طائفة من المفكرين الأحرار اتفقوا فيما بينهم على أن يعيشوا متحابين متناصحين ، واتخذوا البصرة مقراً لهم ، وأخذوا يتدارسون علوم الأوائل وما أثر من الفلسفات المختلفة ، فظهر لهم في النصف الثاني من القرن الرابع مجموعة من الرسائل — تبلغ اثنتين وخمسين رسالة — جمعت حكمتهم وفلسفتهم التي هي مزيج من الفلسفات المختلفة .

وقد حاولوا في رسائلهم التوفيق بين مختلف الآراء والنظريات الفلسفية ، كما عنوا — وهذا هو الأهم في رأيهم — بالتوفيق بين الدين والفلسفة ؛ إذ ذهبوا إلى « أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

هذه الجماعة كان منها أبو سليمان محمد بن معشر البُسْتي ويعرف بالمقدسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزّنجاني ، وأبو الحسن العوفي ،

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية عند الكلام على مادتي : « أخلاق ، الفارابي » ل « كارادي فو — Carra De Vaus »

ومحمد بن أحمد المهرجانى « أو النهرجونى » ، وإن كانت رسائلهم التى أذاعوها بين الناس بوسائل مختلفة بقيت حتى الآن لا تحمل اسم من أسماء مؤلفيها .

عصرهم

وربما كان العصر الذى ظهر فيه هؤلاء الفلاسفة ، وما كان فيه من نزعات مختلفة فى الفكر والدين بصفة عامة ، سبباً من أسباب ما ذهبوا إليه من أن الشريعة اختلطت بالجهالات والضلالات .

لقد نبغوا فى القرن الرابع الذى ظهرت فيه ثمار ما نقل للمسلمين من فلسفات اليونان والهند وفارس ، وما عرفوه من الملل والنحل الدينية المختلفة ، من تكوين طراز خاص من التفكير طبع العقلية الإسلامية فى ذلك العصر ، ويعتبر إخوان الصفا مثالا طيباً له .

وهذا العصر ، الذى تمثله من الناحية العقلية تلك الرسائل ، كان إلى جانب رقيه فى ناحية التفكير ، عصر انحطاط من ناحية السياسة والاجتماع والأخلاق ، ولهذا الرقى من جانب والانحطاط من جانب عوامل وأسباب أبنّا جماعها فى كتابنا « فلسفة الأخلاق فى الإسلام » فى المقالة الثانية منه . إذاً ، لا عجب أن نرى من هؤلاء من المفكرين عناية ملحوظة فى فلسفتهم بما يرونه إصلاحاً فى الدين والأخلاق ، وفى غير هذا وذاك .

وكما تدل رسائلهم على ما حسبوه إصلاحاً فى تلك النواحى ، فإنها تدل كذلك على نزعة اجتماعية طيبة جعلتهم يعيشون فى صفاء وتعاون فى كل الشئون . إذ كانوا يرون بحق أن المرء لا يمكنه أن يعيش وحده إلا عيشاً نكداً ، وأنه لابد له — لينجو من محن هذه الدنيا وليسعد فى الآخرة — من معاونة إخوان نصحاء فضلاء متبصرين(١) .

هذا ، ولم يكن إخوان الصفاء من الفلاسفة الذين إذا تناولوا مسألة وفّوها حقها من البحث الذى يظهر عليه طابع المفكر الخاص ، بل كانوا يتناولون المسألة الواحدة فى أكثر من موضع ، ويختارون ما يروقهم من مختلف الآراء مع تعديل قليل أو كثير أو من غير تعديل .

وكان من ذلك أن رأينا مذهبهم الفلسفى العام — أى فى الأخلاق وفى غير الأخلاق — مزقاً مختلفة من المذاهب التى درسوها ، وهم يعترفون بهذا بصفة عامة ولا ينكرونه ، فيقولون : « وبالجملة ينبغى لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها »(٢) .

رأيهم فى الخلق

والأخلاق عندهم منها ضرب جبلىّ وآخر كسبى . الأول ما يكون

---

(١) رسائل إخوان الصفاء ، طبع مصر سنة ١٩٣٨ ج ١ ص ٦٢
(٢) الرسائل ج ٤ ص ١٠٥

مركوزاً فى الفطرة من استعدادات شتى ، بها يسهل على النفس أن تعمل كذا من الأعمال من غير فكر ولا روية ، كالمفطور على الشجاعة يكون الإقدام على الأمر المخوف سهلا عليه ، ومثله المفطور على الكرم أى على الاستعداد والتهيؤ له . وعلى العكس من هذا ، نجده فى الأفعال التى لا تتفق ولا جُبل عليه من الاستعدادات ، يحتاج إلى معاناة وكلفة وعسر[1] .

وليس كل إنسان مفطوراً على جميع الأخلاق ، وإلا لتأتت من كل امرىء — كما يقولون — جميع الأفعال بلا كلفة ومشقة . والملاحظة والواقع تنفيان هذا ، ويثبتان ما نلقى كثيراً من عسر وعنت فى فعل هذا الأمر أو ذاك .

أما الأخلاق المكتسبة ، فهى التى تكون ثمرة التعود والأخذ عن الآباء والأتراب والأصدقاء والأستاذين ، وغير هؤلاء وأولئك ممن يألفهم المرء ويخالطهم ويتطبع بأخلاقهم .

الخير والفضيلة

والخير هو أن يظهر ما استكن فى الطبيعة من أخلاق على ماينبغى فى الوقت الذى ينبغى من أجل ما ينبغى ، والشر بخلافه[2] ، وبعبارة أوضح ، الشر أن يترك المرء وسجيته بلا فكر أو أختيار ، والخير أن

---

(١) الرسائل ج ١ ص ٢٣٥

(٢) نفسه ج ١ ص ٢٤٧

يُرَوّى المرء قبل الإقدم على العمل فلا يعمل إلا بموجب العقل والتفكير، أو حسب أمر الناموس وتأديبه[1] .

هذا الناموس الذى إن تأملنا أوامره وجدنا أكثرها على خلاف ما ركّز فينا من شهوات ، وفى هذا دليل على أن سلوك المرء وفق طبيعته على سذاجتها شر أيما شر . إنه يأمر — ويعضده العقل — بالحلم عند الغضب وحب الانتقام ، وبالشجاعة عند المخاوف ، والعفو عند المقدرة ، وبالزهد فى الدنيا وهى مواتية محبّبة ، وبالمواساة عند القلة والحاجة ، وبغير هذه الخلال التى تدعو الجبلة والطبيعة إلى خلافها .

وربما كان لنا بعد هذا ، أن نقرر أن مقياس الخير والشر عند فلاسفتنا هؤلاء ، العقل والوحى معاً اللذان يعضد كل منهما الآخر ، واللذان إذا انتظما كان الكمال . فالمرء لا يكون فى رأيهم خيّراً إلا إذا صدر فى أعماله عن طبيعته الحقيقية وهى النفس العاقلة ، ووافق عمله الناموس الإلهى ، وكان لا يريد بفعله الخير عوضاً .

وفى الفضيلة لا يشذون طبعاً عن أمثالهم من الفلاسفة فى أنها اعتدال وتوسط الأفراط والتفريط . والمحبة هى الفضيلة بحق عندهم ؛ لكنها المحبة التى موضوعها الله ، وغايتها الفناء فيه ، ومن مظاهرها محبة الناس جميعاً — لا فرق بين نحلهم وأجناسهم — والرضا بكل ما يأتى

(١) الرسائل ج ١ ص ٢٥٨ — ٢٥٩

به القدر . ولذلك كانوا يجعلون من خصال المرء الكامل الخلق أن يكون عربي الدين ، مسيحي المنهج ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ، ملكي الأخلاق ، إلهي المعارف[1] .

وكما رأوا الفضيلة بحق هي المحبة على ما وصفنا ، فقد رأوا ألا خلق أجل أو أفضل من الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة . دعاهم إلى هذه النزعة ما كانوا يرون من أن الجسد ليس إلا آلة تبلغ بها النفس كمالها ، فالعناية به تكون بقدر ما يصل بها إلى ما تريد ويبلغها غايتها . فضلا عن أن الزهد عون على جودة الحفظ وذكاء الفهم وجلاء القلب ، وأنه خصلة طيبة نبيلة تتبعها خصال كثيرة ، من محاسن الأخلاق وجميل الأفعال[1] .

وإذا كان للفضائل أمهات ، فللرذائل كذلك أمهات ، وللشرور أصول . هذه الأصول هي الكبر والحرص والحسد ، لأنها في رأيهم أمهات لسائر المذموم من الخصال والرديء من الأخلاق ، وأصل يتفرع عنه الشر كله[2] .

السعادة والوصول إليها

والسعادة عندهم — كأمثالهم من الفلاسفة المسلمين — أن يبلغ

---

(١) الرسائل ج ٢ ص ٣١٦ ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف المستشرق « دي بور » تعريب الأستاذ أبي ريده ، ص ١١١ — ١١٢

(٢) الرسائل ج ١ ص ٢٨٠

(٣) الرسائل ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٦

الإنسان من الكمال العقلى درجة تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة ، فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة ، وذلك يكون بالأخلاق والعلم .

يجب على من يتشوف لهذه السعادة الكاملة أن يبدأ بإصلاح أخلاقه وتصفية نفسه ، حتى تكون كالمرآة تتراءى فيها صور الأشياء الروحانية ، وتستطيع مشاهدة الأمور الغائبة عن حواسها بعقلها وصفاء جوهرها . ثم عليه بعد هذا أن يسير سيرة عادلة فى سائر أموره كما رسم له فى الشريعة ، وأن ينظر العلوم فيحكمها ، ليتحلل عن الآراء الفاسدة التى اعتقدها قبل أن أتيح له البحث عن حقائق الأشياء .

فإذا تم لطالب السعادة هذا كله صارت نفسه متهيئة لقبول الإلهام من علُ ، وكلما زاد فى المعارف استبصاراً ، صارت نفسه أطوع للعقل وأقبل للفيض والإلهام[1] .

حقاً ، إنه — فيما ذهبوا إليه — لا يمكن الصعود إلى ملكوت السموات و بلوغ السعادة القصوى ، إلا بعد تهذيب النفس وتصحيح الاعتقاد ، والوصول للمعلومات الحقة ، وهذا كله فى مقدور كل من تطلعت نفسه لهذه السعادة وعمل لها ، واتخذ وسيلة لذلك الأخلاق الفاضلة والفلسفة التى بها تطهير النفس من الآراء الفاسدة ، وإخراجها من ظلمات الجهالات ، ولهذا — كما يقولون — ألفوا رسائلهم الثنتين والخمسين فى الفلسفة من نواحيها كلها[2] .

---

(١) الرسائل ج ٤ ص ١٧٤ (٢) الرسائل ج ١ ص ٢٦١ ، ٢٨٣

وأخيراً ، من السهل بعد ما تقدم بيانه التماس أصول هذا المذهب فى الفلسفات السابقة ، وفى الشريعة الإسلامية وآدابها . من السهل أن نرى الأثر الواضح فى هذا المذهب لفلسفة الفيثاغوريين وأرسطو والرواقيين وافلوطين ؛ ولا عجب ، فقد صرحوا بأن مذهبهم فى الفلسفة عامة يجمع المذاهب كلها ، و بأن غايتهم التوفيق بينها جميعها من ناحية ، و بين الدين والفلسفة من الناحية الأخرى .

ولهذا ، نجد البارون « كارّادى فو » يقرر أن القارىء لرسائل إخوان الصفاء يرى أنهم يتبعون أرسطو فى كثير من الفصول ، فإذا ما ابتعدوا عنه فيما بعد الطبيعة وفى التصوف فلكى يتبعوا افلاطون والفيثاغوريين كما يرى أنهم يصدرون فى الطبيعة أيضاً عن آراء الافلاطونية الحديثة وأنهم كانوا أحراراً جداً فيما يختص بالدين[1] .

عند مسكويه

هو أبو على الخازن أحمد بن يعقوب مِسْكَوَيْه ، وكان من أجلاء فارس كان خازناً للملك « عضد الدولة بن بويه » ، وله تصانيف كثيرة فى العلوم المختلفة وفروع الفلسفة ، إلا أنه توفر على الأخلاق من بينها ، بخلاف غيره من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا فإن كلامهم فى الأخلاق جاء فى سبيل عرض المذهب الفلسفى العام ، ولهذا كانت شهرتهم بغير الأخلاق.

---

(١) مفكرو الإسلام ، ج ٤ ص ١٠٤ وما بعدها

أما مسكويه فلا يكاد الباحث يذكر اسمه إلا ويتسارع إلى ذهنه مذهبه فى الأخلاق الذى بسطه فى كتابه «تهذيب الأخلاق» وخصص له جزءاً غير قليل من كتاب « الفوز الأصغر » . وقد عاش طويلا حتى توفى عام ٤٢١ هـ على ماذهب إليه ياقوت فى معجم الأدباء وحاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » .

وستتبين بعد عرض موجز لهذا المذهب أنه مزيج من آراء افلاطون وأرسطو وجالينوس ، ومما جاءت الشريعة من صنوف السياسات الأدبية وأنه حاول التوفيق بين هذا كله فعز عليه المطلب وحيل بينه وبين الغاية .

الفضيلة وقابلية الخلق للتغير

يقدم مسكويه لمذهبه ببيان النفس وقواها ، فيذكر كافلاطون أن لها ثلاث قوى ، تصدر عنها متى كانت معتدلة ثلاث فضائل « ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هى كمالها وتمامها وهى فضيلة العدالة ، ولذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع ، وهى : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة »[1] .

ويريد بالحكمة — وهى طبعاً فضيلة القوة المفكرة — استعمال هذه القوة فيما ينبغى وكما ينبغى ، وبذلك تكون وسطاً — كما يقولون — بين السفه والبله الذى هو تعطيل هذه القوة واطراحها .

---

(١) تهذيب الأخلاق طبعة ١٣٢٩ هـ ، ص ١٢ ، ١٣

وهذه الفضائل من الممكن أن نلقبها بالفضائل العادية العملية ، أما فضيلة النفس الخاصة فهى شوقها إلى الأفعال التى تناسبها وهى المعارف والعلوم (١) .

بعد هذا ، يعرّف الخلق بأنه « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية » ويجعل من هذه الحال ما يرجع للفطرة وأصل المزاج ، وما يرجع للعادة والتدرب ثم يئول بالاستمرار إلى أن يصير ملكة وخلقاً .

ويرى بحق أن الخلق قابل للتغير خلافاً لمن زعم غير هذا ؛ ويستدل ذلك بالتجارب والمشاهدة ، وبما ذهب إليه المعلم الأول ، ولأن الذهاب مع الرأى المخالف يؤدى إلى إبطال قوة التمييز والعقل ، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جداً (٢) .

السعادة

لا يرى « أبو على » أن السعادة فى الفضيلة وحدها كما هو رأى سقراط والمدارس التى أخذت إخذه ، بل السعادة على الإطلاق [illegible] تكون بالجمع بين جزئى الحكمة النظرى والعملى بالفلسفة النظرية يمكن تحصيل الآراء الصحيحة والعلوم التى تنتهى بالعلم الإلهى ، والتى

---

(١) تهذيب الأخلاق ص ٨ (٢) نفسه ص ٢٥ وما بعدها .

إذا حذقها الإنسان ذهبت حيرته وسكن قلبه ، وظهر له الحق فكانت لذته بذلك لايقادر قدرها . و بالفلسفة العملية يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، و يصل المرء للكمال الخلقي ، فلا تتغالب قواه بل تتسالم وتتساند ، وتهيمن عليها القوة المميزة وتصدر كل أفعاله عنها . فإذا استكمل الإنسان شطرى الحكمة كما وصفنا ، فقد استحق أن يلقب حكيما فيلسوفاً وقد سعد السعادة التامة(١) .

ومن هذا ، يظهر مقدار ما ظنه بعض من يعتقدون في أنفسهم أصالة الرأى والحكمة من أن سعادة الإنسان القصوى وخيره المطلق في اللذات الجسمية ، وأن جميع قواه أعدت للمساعدة على الوصول إليها ، وأن نفسه العاقلة وهبت له ليرتب بها أفعاله ولتوجهه نحو هذه اللذات .

هذا ، كما يقول « مسكويه » ، هو رأى الجمهور من العامة وجُهّال الناس ، الذين تلتهب نفوسهم عند ذكر الجنة ، و يسألونها الله بكرة وعشيا في صلواتهم ودعواتهم ، والذين إذا زهدوا في الدنيا فإنما ذلك على سبيل التجارة . يزدرى فيلسوفنا هذا الرأى متابعا في ذلك « جالينوس » وغيره لأنه يجعل النفس الناطقة التي ناسبنا بها الملائكة ، عبدة للنفس الحيوانية تسعى في جلب لذاتها الحسية لها(٢) .

وقد خصص بعد ذلك من كتابه « تهذيب الأخلاق » المقالة الثالثة

---

(١) الفوز الأصغر ص ٦٦ ، ٦٨ ؛ وتهذيب الأخلاق ، صفحة ٣٢ ، ٣٣

(٢) نفسه صفحه ٣٥ وما بعدها .

من الصفحة الثانية والستين إلى السادسة والثمانين للكلام على الخير والسعادة ، وكذلك الفصل الثامن والتاسع والعاشر من كتابه « الفوز الأصغر » . فاستعرض فى هذا آراء فيثاغور وافلاطون وأرسطو والرواقيين وغيرهم ، ونقد ما رآه مستوجبا للنقد من هذه الآراء ، وذكر أن الخيرات التى سماها المعلم الأول خيرات خارجية — كالصحة والثروة وحسن الأحدوثة والنجاح فى الحياة — تعتبر من وسائل السعادة .

ووصل أخيراً — بعد هذه الجولة الاستعراضية النقدية لآراء أسلافه الذين أخذ عنهم — إلى أن السعيد التام هو الذى توفر حظه من الحكمة ؛ فهو مقيم بروحانيته مع الملأ الأعلى ، يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهى ، وهو لهذا لا يرتاح إلا لمن ناسبه أو قاربه ، ولا يبالى بما فاته من متع الدنيا ونعيمها .

وأخيراً ، هو الذى كما يقول : « لا يفعل إلا ما أراده الله منه ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شىء من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ، ولا يلتفت إلى شىء يعوقه عن سعادته . وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ، ولا يتحسر على فوت مطلوب[1] » .

وهذه السعادة التامة تنالها النفس كاملة متى فارقت البدن ، وصار لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنسانى فى هذه الحياة ، وحينئذ

---

(١) تهذيب الاخلاق ص ٧١ . وهذا الرأى فى السعادة هو الذى اختاره أرسطو على ما يقول المؤلف بعد هذه الفقرة التى نقلناها . وقد بينا فى كتابنا « فلسفة الأخلاق فى الإسلام » ، ص ٨٠ — ٨٣ ، أنه خدع فى نسبة هذا الرأى للمعلم الأول .

نعلم يقينا أن ما كان يعد سعادة فى الدنيا أمور تافهة لا قيمة لها ، ولم يكن يصح الالتفات إليها .

نزعته الاجتماعية

ولا يريد « مسكويه » ، بما ذكره من وجوب ردع الشهوات وجعل السعادة العليا فى الحكمة والتأمل والتفكير ، الحض على ترك الدنيا والإضراب عن الأخذ منها بنصيب معلوم . ذلك بأنه يرى أن الإنسان اجتماعى بالطبع ، أى « أنه لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه[١] » .

وإذا كان الأمر كذلك ، وكان لا بد من التعاضد والتساند بين الناس جميعا ، « فمن العدل إذاً أن نعين الناس بأنفسنا كما أعانونا بأنفسهم ، ونبذل لهم عوض ما بذلوا لنا[٢] » ويكون التزهد التام وتحريم المكاسب ظلما وعدوانا ، لأن المتزهد فى هذه الحالة يجور على غيره وينتفع به فى ضرورات حياته ، من غير أن يؤدى شيئا من العوض له[٣] .

لا بد إذاً ، من أن يتناول المرء من الدنيا ما يتناسب ومرتبته التى قُسمت له ، وبعبارة أخرى لا بد أن يتناول من الغذاء ما به يقوم البدن وتصلح الحياة ، ومن اللباس ما يدفع البرد والحر ويستر الجسد ، ومن سائر مرافق الحياة ما لا تستقيم إلا به ، وما يخرجه عن الشح والتقتير ويحفظ منزلته

---

(١) الفوز الأصغر ص ٦٢ (٢) نفسه ص ٦٤

(٣) نفسه ص ٦٥ ، تهذيب الأخلاق ٤٠ — ٤١

مقياس الخير

لا يرجع الغزالى فى معرفة الخير من الشر للعقل وحده و يجعله المقياس لمعرفة الحسن والقبيح من الأعمال ، لـكنه لا يهمله تماماً كأهل السنة الحرفيِّين ، بل يرى الرجوع فى هذه الناحية للعقل والشرع معاً . يظهر هذا الرأى منه فى مناسبات متعددة فى كتبه المختلفة ، مثل : الإحياء ، وميزان العمـل ، ومعارج القدس ، و إن كان فى النفس شىء من صحة نسبة هذا الـكتاب الأخير له .

ففى الإحياء يقول : « فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقـل بالـكلية جاهل ، والمـكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور[١] » . وفى المعارج يرى أن العقل كالأسّ والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأن العقل يعلم كليات الأمور كحسن الصدق والعدل والعفة ونحوها[٢] كذلك عند كلامه على الفضائل العملية كالسخاء مثلا ، يذكر أن الاعتدال المحمود فى البذل والإمساك هو ما وافق الشرع والعقل[٣] .

وفى كلامه على النفس الناطقة ، نراه ينحو منحى الفارابى وابن سينا فى تقسيمها إلى عقل نظرى به تـكسب المعـارف والعلوم ،

(١) الإحياء طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ج ٣ ص ١٤
(٢) معارج القدس الطبعة الأولى سنة ١٣٤٦ هـ ، صفحة ٥٩ ، ٦١
(٣) ميزان العمل ، صفحة ٦٣ ، ٦٨

وعقل عملي به يدرك المرء الخيرات في الأعمال ، ويسوس قوى نفسه وأهل منزله وبلده [١] . وبعبارة أخرى ، عمل العقل النظرى هو تكميل النفس بإدراك الحقائق المختلفة ، وعمل العقل العملي سياسة البدن وتدبيره على وجه يفضى به إلى الكمال النظرى [٢] .

الفضيلة

ويبين أيضاً تأثره بالفارابى ومسكويه وأمثالها — بل بافلاطون وأرسطو اللذين هما الأصل — في فهمه للفضيلة وتقسيمها — ففي كل كتاباته في الأخلاق نراه يذكر قوى النفس الثلاث ، وأن لكل منها فضيلة خاصة ، وأن اعتدالها جميعاً وعدم بغى إحداها على غيرها ينتج عنه فضيلة رابعة ، فتكون لهذا أصول الفضائل وأمهات الأخلاق أربعة : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . ثم يردّ أخيراً حسن الخلق إلى أنه وسط بين الإفراط والتفريط ، وأن خير الأمور أوساطها ، وأن كلا طرفى الأمور ذميم [٣] .

ونعتقد أن الأطراف التي تكتنف هذه الفضائل الأصول واضحة ،

---

(١) ميزان العمل ، صفحة ٦٥

(٢) معارج القدس صفحة ٥٣ . ويلاحظ أن هذا الرأى رجع فيه الغزالى إلى الراغب الأصفهانى في كتابه « تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين » ص ٦٥ طبع بيروت .

(٣) ميزان العمل صفحة ٤٣ و٤٤ و٦٤ وما بعدها ؛ والإحياء ج ٣ ص ٣٩ و٤٠ ؛ والأربعين ص ١٧٦ وما بعدها .

فلا حاجة لإطالة الحديث ببيانها وتعريفها . إلا أننا نشير إلى أن مسكويه على ما سبق جعل الحكمة وسطاً بين السفه وبين البله ، وفسر البله بأنه تعطيل القوة واطراحها لا نقصان الخِلْقة[١] كما نشير إلى أن حجة الإسلام جعلها — أى الحكمة — وسطا بين الخَبّ والبله ، ويعنى بهذا النقصانَ عن حد الاعتدالْ ، الناشىء عن بطء الفهم وقلة الإحاطة بصواب الأفعال[٢] .

وفى رأينا أن كلا منهما أخطأ وأصاب . أصاب الغزالى فى وضعه الحكمة وسطا بين الخب — وهو الخداع — والبله ، وأصاب مسكويه فى أن أراد بالبله تعطيل القوة المفكرة بالإرادة ؛ لأن هذا يكون رذيلة ومذموماً ، بينما الغزالى يجعله البطء فى الفهم الذى ليس لصاحبه به يدان ؛ وإذاً فيكون عده رذيلة ظلماً ، لأنها لا تكون إلا تفريطاً أو إفراطاً ، أى أمراً إرادياً مقصوداً .

السعادة

وإذا كان هذا رأى «أبى حامد» فى الفضيلة ، فما هو رأيه فى السعادة ؟ أهى اللذة والتمتع بصنوف المتع وألوانها فى هذه الحياة وفى الحياة الأخرى ؟ أم هى الوصول لأعلى مرتبة تتأتى للانسان فى العلم والمعرفة ؟ .

---

(١) تهذيب الأخلاق ص ٢١ (٢) ميزان العمل ص ٦٥ — ٦٦

لا يتردد الغزالى فى تحديد الخير المطلق والسعادة التى يجب أن تكون غايتنا من الحياة ؛ عنده أن السعادة بإطلاق هى السعادة فى الدار الأخرى حيث يرتفع عنه الحجاب فيعلم ما كان عنــه خفياً فى حياته الدنيا ، وحيث ينال من النعيم مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

أما ماعدا هذا مما يقال عنه سعادة فإطلاق الاسم عليه إما بضرب من التجوز والخطأ كلذات الحياة التى لا تتخذ وسيلة لسعادة الآخرة ، و إما لأنها تساعد على السعادة الحقة فتسمى لذلك سعادة على بُعد الفارق بينهما ؛ كفضائل النفس ، والصحة والقوة والجمال — والمراد به السلامة من القبح وكراهة المنظر — وطول العمر ، والمال والأهل والعز وكرم العشيرة ، وهداية الله وتأييده(١)

وطريق الوصول لهذا ، العملُ والعـلم ؛ « لأن تأثير العمل إزالة مالا ينبغى والسعى فى العلم سعى فى تحصيل ما ينبغى ، و إزالة مالا ينبغى شرط لتفريغ المحل — أى النفس — لما ينبغى » (٢)

العمل شرط للسعادة لأن المراد به تحصيل الفضائل ، وكسر الشهوات فلا تشغل بها النفس عن التطلع للناحية العالية الإلهية . والعلم هو الشرط الثانى لأن به يحصل للنفس الـكمال فتكون أهلا لفيض

(١) الميزان ص ٨٤ — ٩٠ وما بعدها . (٢) نفسه ص ٣٠ .

رحمة الله عليها ، فيضاً تنتقش به فى النفس الحقائق الألهية حتى تصير كأنها هى . ففيضان هذه الرحمة من الله على النفس غاية المطلوب ، « وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت » (١)

باشتراط « أبى حامد » العلم لبلوغ السعادة القصوى ، يكون مخالفاً للصوفية الذين لا يأبهون بالعلم ولا يعدونه من أدوات السعادة ، بل يرون أن سبيل السعادة هو العمل وحده ؛ ولهذا لم يحرصوا على دراسة العلوم وتحصيلها ، وقالوا : « الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى . ومتى حصل ذلك فاضت عليه الرحمة ، وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق ، وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة ؛ إذ الأولياء و الأنبياء انكشفت لهم الأمور ، وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها ، لا بالتعلم بل بالزهد فى الدنيا والإعراض والتبرّى عن علائقها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى » (٢) .

ولسنا فى حاجة للقول بأن الغزالى أصاب الحق بمجانبته للمتصوفة وموافقته للنظار والفلاسفة فى اشتراط العلم للسعادة الحقة ، وجعله العمل مقدمة ضرورية لها ، لا طريقاً يكفى وحده فى الوصول . كما أننا لسنا

---

(١) ميزان العمل ص ٣٢ (٢) نفسه ص ٣٤

كذلك فى حاجة لأن ندلل عل مبلغ تأثر الغزالى بالفلاسفة فى هـذه الناحية أيضاً من فلسفته الأخلاقية .

نزعته الزهدية والعملية

لا يرى الغزالى مايراه الفيثاغوريون والرواقيون من المبالغة فى الزهد وكبت نوازع الشهوات وعدم إجابة النفس لرغباتها ، معتبرين ذلك الخلقية الكاملة . بل يرى بحق فى محاولة قطع الشهوات ودواعى النفس محاولة للقضاء على الحياة ، ومعارضة فاشلة للطبيعة الإنسانية وللنظام الذى يقوم عليه العالم .

على أنه ، وإن رأى فى العمل على استئصال الشهوات ما لا يتفق والحياة ، فقد وضع لهذه الشهوات حدوداً ليس من الخلق ولا من رياضة النفس – فى رأيه – تعديها ، سواء أكان ذلك فى المأكل أو الملبس أو المسكن .

ففى المأكل ، الحد الوسط ثلث البطن من الطعام الوسط فى نوعه ، والزيادة على ذلك بطنة يأباها الشرع . وفى الملبس، أدناه مايستر العورة ، وأوسطه يختلف حسب منزلة المرء وحاله من غير تنعم ولا ترفه . وفى المسكن ، الحال الوسط أن يكون للإنسان حجرة خاصة لا يزاحم فيها ليستطيع أن يخلو بنفسه متى أراد ، ومجاوزة هذا الحال إقبال على الدنيا

واشتغال بزينتها ، وابتعاد عن طريق السعادة الحقة [1] .

ويكثر الغزالى من الاستشهاد بما كان عليه الصحابة فى عهد عمر رضوان الله عليه ، ولا أدرى كيف فاته حالهم وقد فتح الله عليهم بلاد كسرى وقيصر ، فأصابوا من خيرات الدنيا ونعيمها الشيء الكثير دون أن ينال ذلك من دينهم ومن خلقهم !

ومهما يكن ، فحجة الإسلام يشيد بالزهد وأثره ، ويذهب إلى أنه من الوسائل الفعالة للمعرفة ، ويذكر فى ذلك حديثاً عن الرسول يقول فيه : « من أراد أن يؤتيه الله علماً بغير تعلم ، وهدى بغير هداية فليزهد فى الدنيا » [2] وهو بهذا صار كما ترى إلى رأى الصوفية فى الوصول للسعادة لا إلى رأى النظار والفلاسفة ، إلا أن يكون ساق هذا الحديث للأشارة بالزهد والتعظيم له ، دون أن يريد منه معناه الحرفى .

وعلى كل حال ، فالزهد عنده على درجات ثلاث ؛ أعلاها ألا يكون الباعث عليه خوف النار أو الرغبة فى الجنة ، بل الترفع عن الالتفات إلى ماسوى الله تنزيهاً للنفس عنه واستحضاراً له ، وهذا زهد العارفين . أما ما يكون باعثه اتقاء النار أو الرغبة فى نعيم الجنة ، فأليق به أن يسمى تجارة إن أردنا تسمية الأشياء بأسمائها الصحيحة [3] .

---

(١) ميزان العمل ص ١٤٠ وما بعدها ، الأربعين ص ٢٠٢ وما بعدها .
(٢) ميزان العمل ص ٢٠١ ، وهذا حديث لا أصل له
(٣) الأربعين ص ٢٠٨

بقي بعد ذلك أن نشير إلى أن الغزالى لم يكتف كبعض فلاسفة الأخلاق بالنظريات يقررها ، و بغاية الإنسان يحددها ، بل كان عملياً فيما رسمه من طرق اكتساب الأخلاق .

إنه بيّن أن من أراد تحصيل خلق الجود مثلا فعليه أن يتكلف البذل ويواظب عليه ، حتى يصير له عادة وخلقاً راسخاً . وذكر أن للشيخ أثراً كبيراً فى علاج المريد وتوجيهه للخير ، فعليه ألا يسوس المريد قبل أن يبلو أخلاقه ويتعرفها ، فإذا تم له هذا عالجه بما يناسبه من أنواع الرياضيات[1] .

وأخيراً ، فالغزالى مهما لمح الباحث فى مذهبه فى الأخلاق من الآراء التى أخذها من غيره من الفلاسفة والمتصوفين ، فقد طبع كل ما أخذ بطابعه الخاص ، وفرض على من جاء بعده نفوذاً لم ينل منه الزمن ، ولا زلنا نحسه قويا حتى الآن ، حتى لا يعد عالماً بالأخلاق الإسلامية من لم يقرأ كتبه فيها .

عند ابن باجّه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ ويعرف بابن باجّه ، أول من نبغ فى الأندلس من الفلاسفة الذين حملوا شعلة الفلسفة فى المغرب الإسلامى بعد أن كاد يقضى عليها الغزالى فى المشرق .

---

(١) ميزان العمل ص ٦١

ولد أبو بكر حوالى نهاية القرن الخامس وتوفى عام ٥٣٣ ﻫ ، قبل أن يتاح له من الزمن ما يسمح بنشر ما وعاه صدره من العلوم الحكمية التى كان فيها — كما يقول ابن أبي أصيبعة — علّامة وقته وأوحد زمانه[1]، إذ كان فى ثقابة الذهن ولطف الغوص على المعانى الفلسفية الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره . لذلك يرى ابن طفيل فيه أنه كان أصح أهل زمانه نظراً ، وأصدقهم روية ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه و بث خفايا حكمته[2] .

ولابن باجّه مؤلفات ورسائل غير قليلة فى بعض فروع الفلسفة والطب والرياضيات ، لا نملك منها بالعربية الآن إلا قطعة مخطوطة من رسالته « تدبير المتوحد » ، التى أراد بها أن يرسم الخطة التى يتبعها المتوحد الذى يعيش وحده ليصل إلى السعادة القصوى وهى الاتحاد بالعقل الفعال .

وهذه الرسالة لا نعرف لها نصاً عربياً كاملا إلا القطعة المخطوطة الموجودة منها ، ضمن مجموعة رسائل فى المكتبة التيمورية رقم ٢٩٠ أخلاق . فإلى هذه القطعة و إلى ترجمة فرنسية عن العبرية لملخص الرسالة كلها للمستشرق اليهودى « مانك ـ Munk » ، نرجع فيما نكتبه عن مذهبه فى الأخلاق .

---

(١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٢

(٢) حى بن يقظان طبع دمشق عام ١٩٣٥ ، ص ١٤

السعادة وطريقها

خصص أبو بكر كتابه « تدبير المتوحد » لبيان المهاج الذى يصل المتوحد به إلى السعادة التامة ، وهى عنده — كما قلنا — الاتحاد بالعقل الفعال . بهذا الاتحاد وإشراق نور العقل الفعال يصل المرء للحقائق الصحيحة الحقة ، وبعبارة أخرى يصل المرء لمعرفة الأشياء على حقيقتها ، وإن كان يعز على العقل عادة إدراكها .

وسبيل هذا الاتحاد أو هذا الوصول تنمية القوة العاقلة واستعمال النظر الصحيح وإحراز الفضيلة ، لا بأوهام بعض الصوفيين وحركاتهم وتأملهم الفارغ من النظر .

إن « غاية المتوحد النهائية هى فى إدراك هذه المعقولات ، والأفعال التى تؤدى إلى هذه المعرفة ترجع كلها إلى العقل والتفكير ، لأنه بالدراسة والتأمل يصل المرء إلى هذه المعارف النظرية[١] » ولابد لهذا من أن يتحلى الإنسان بالفضائل ، حتى « متى قضت النفس الناطقة — يريد بذلك العقل النظرى — بشىء لم تعاند فيه النفس البهيمية[٢] » .

ويمتاز ابن باجه بتحليل دقيق منه للأفعال الإنسانية ، فجعلها درجات تبعاً للبواعث التى تبعث عليها ، وللأغراض التى تفعل لأجلها .

---

(١) رسالة « تدبير المتوحد » ، ترجمة الأستاذ « مانك — Munk بالفرنسية عن العربية ص ٤٠٣ من كتابه : مزيج من الفلسفة اليهودية والعبرية Mélanges de philosophies guive et Arable

(٢) مخطوطة دار الكتب السابق ذكرها ، ص ٢٣٥

إنه رأى أن من الأفعال ما يكون بهيمياً بحتاً ، ومنها ما يكون إنسانياً ، ومنها ما يكون بهيمياً بالذات إنسانياً بالعرض ، ومنها ما يكون على العكس ، ومنها أخيراً ما يكون إلهيا من باب التشبيه والتجوز .

فمن الطائفة الأولى ، أن يحس الإنسان وهو فى طريقه عوداً خدشه فآلمه فيسرع لكسره واستئصاله . ومن الثانية ، كسر هذا العود لئلا يخدش غيره أوعن روية توجب كسره . ومن الثالثة الفعل الذى يتحقق به غرض لم يقصده فاعله ، كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهيه فيتفق أن ينتفع به . ومن الرابعة مثلا فعل الذى يأكل هذا الشىء للانتفاع به ، فيتفق أن يكون شهياً عنده . ومن الطائفة الأخيرة الفعل الذى يقدم عليه صاحبه « لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث فى النفس البهيمية ، ففعل هذا شأنه بأن يكون إلهياً أولى من أن يكون إنسانيا[1] » .

ولكى يصل المرء إلى هذه الدرجة من الكمال فى بواعثه ومقاصده ، فيقدم على ما يرى أنه الرأى والصواب والخير لأنه خير فقط ، يجب — كما قلنا — أن تتكمل نفسه أولا بالفضيلة ، حتى تساعد نفسه الحيوانية نفسه العاقلة بدل أن تكون عائقاً لها .

ولكن ، مهما قلنا إن المرء الغريق فى النزعات المادية وشهوات الجسم لا يمكن أن يصل للسعادة العليا ؛ لأن الوصول لها لا يكون إلا للإنسان الروحانى حقيقة ، والذى يحاول جهده أن يكون إلهيا بأن يعمل

---

(١) المخطوطة نفسها ، ص ٣٣٣ — ٣٣٥

ما يعمل للحق والخير لا لغرض آخر — مهما قلنا هذا ، فإنه لا يصح أن نفهم منه وجوب إهمال الجسد وحاجاته لأنه يكون أيضاً ضد الطبيعة أن ينسى المرء تماما الوجود الجسدى . إن هذا ـ أى عدم المحافظة على حياة الجسم ورغائبه يكون مباحاً ، بل مأموراً به فى حالة خاصة ، كما إذا تطلب الأمر تضحية النفس فى سبيل الوطن أو الدين[1] .

إذاً ، الأعمال التى غايتها صلاح الجسم ، كالأكل والشرب واللبس والسكن ، لا ينبغى إهمالها و إن كانت لا تقصد لذاتها ، أما الأعمال التى لا يقصد منها إلا تكميل النفس الإنسانية علمياً وأخلاقياً ، مثل أن يدرس الإنسان بعض العلوم تهذيب العقل وتكميله دون ابتغاء غاية مادية ، ومثل أن يأتى عملا من أعمال الكرم والمروءة دون قصد فائدة خاصة ـ هذه الأعمال ونحوها ، يجب أن تتم لذاتها دون أى غرض آخر عنها مهما كان ، ولو حسن الأحدوثة وجميل الذكر . و إن كان يوجد بين الناس من يقبل على أمثال هذه الأعمال قصد خلود الاسم وجمال الذكر ، معتقدين أن هذا أعظم سعادة مرددين مع الشاعر العربى أن الذكرى للانسان عمر ثان[2] .

انفراد المتوحد ضرورى

ويجب أن يحافظ المتوحد على ألا يدنس نفسه بمخالطة الماديين الذين لا هم لهم إلا متع الحياة ولذائذها ، وأن يعمل على توثيق الرابطة بأهل العلم وحدهم لأن فى هذا خيراً كثيراً .

(١) رسالة تدبير التوحيد عن « مانك ـ Munk » ، ص ٣٩٨
(٢) المرجع نفسه ص ٣٩٦ — ٣٩٧

ولكن بما أن هؤلاء لا يوجدون فى كل مكان حيث يريد المتوحد ، فواجبه أن يعيش بعيداً عن الناس جميعاً ما كان ذلك فى وسعه ، وألا يختلط بهم إلا بقدر الضرورة لأنهم ليسوا على شاكلته . بذلك يسلم من ثرثرتهم وأكاذيبهم ، ومن اضطراره للرد والحكم عليهم بما هم أهل له ، وبهذا أيضاً يستطيع التوفر على ما يأخذ به نفسه من تكميل نفسه حتى يضىء لغيره الطريق (١)

وهذا الذى يقوله ابن باجه ، من وجوب ابتعاد المتوحد عما ليس من شكله ، لا ينافى ما يقوله العلم السياسى من أن من الشر الابتعاد عن الناس والانزواء عنهم ، ولا ما تقرر فى العلم الطبيعى من أن الإنسان اجتماعى بالطبع .

إن وجوب عزلة المتوحد فى بعض الحالات لا ينافى هذا ولا ذاك ؛ لأن هذه العزلة قد تكون وحدها هى الخير أحياناً إذا كان الذين نفرّ من عشرتهم ليسوا على ما يجب أن يكونوا عليه من كمال فى طبيعتهم ، كالغذاء الذى يفيد الجسم عادة قد يكون ضاراً حيناً بل قاتلا . وهذه الحالة ، وإن كانت نادرة وخاصة بالأجسام ، تنطبق أيضاً على تدبير النفوس (٢) .

كلمة أخيرة

وأخيراً ، مهما تعمق ابن باجه فى تصنيف الأعمال الإنسانية وتحليلها ، وبيان ما يصح أن يعمل منها أو لا يعمل باعتبار الغرض والباعث ، ومهما رسم للمتوحد من طرق ومناهج لبلوغ السعادة الحقيقية كما بينها ،

---

(١) نفسه ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣

(٢) تدبير المتوحد ، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣

فإن هـذا لا يمنعنا من أن نلاحظ أنه لم يبين تماماً بصفة نهائية كيف يصل المرء عملياً للغاية القصوى التي ينشدها ، وهى الاتحاد بالعقل الفعال . وهذا ما يجعلنا نصدق ماذكره « ابن طفيل » ـ فى كتابه « حى ابن يقظان » ـ من أن رسالة تدبير المتوحد انتهينا من عرض وتحليل ما يتصل منها بالأخلاق ، غير كاملة كأكثر مؤلفاته[1] .

على أننا لا يسعنا إلى أن نلاحظ أن هذا الفيلسوف الذى عنى بالمتوحد وتدبيره ، كان متأثراً فى بحثه بنزعة تضاد نزعة التصوف التى نراها تسود الغزالى فى بحثه فى الأخلاق وغير الأخلاق ، وأنه أعلن أن العلم وحده يصل بالمرء إلى فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به ، وهذا هو السعادة العليا التى شغلت تقريباً الفلاسفة الإسلاميين جميعاً .

عند ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طُفيل « أو الطفيل » القيسى ، أحد مشاهير فلاسفة الإسـلام بالأندلس . ولد فى قادس إحدى المدن الصغيرة بولاية غرناطة ثانية حواضر الأندلس بعد قرطبة ، ونشأ فى بيئة ترحب بالعلم والعلماء فساعد هذا على التفرغ للتأمل والتفكير دون خوف من متعصب أو جهول ، ما دام فى كنف أسرة الموحدين المالكة وطبيباً ووزيراً لأبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ثانى ملوكها .

---

(١) قصة حى بن يقظان ، ص ١٤

و بلغ من حظوته لدى أبى يعقوب هذا أن كان يقيم مع الملك فى قصره أياما ليلا ونهاراً يتدارسان ما يشاءان من الفلسفة ، التى كان المليك متذوقا لها والوزير الفيلسوف متحققا بجميع أجزائها ، كما يذكر لنا عبدالواحد المراكشى [١] ولم يزل ابن طفيل أثيراً لدى أسرة الموحدين حتى توفى عام ٥٨١هـ، وسار الملك أبو يوسف المنصور ـ الذى خلف والده ـ فى جنازته .

ومما يجدر بنا ذكره هنا ، أن ابن طفيل هو الذى قدّم ابن رشد ـ أكبر فلاسفة الإسلام ـ إلى مليكه أبى يعقوب ، وعهد إليه بتلخيص كتب أرسطو وشرحها وتقريبها للأفهام ، وكان ذلك تنفيذاً لرغبة صدرت له من المليك ، فكانت هذه التقدمة سبباً فى تفرغ ابن رشد لأرسطو و إقدامه على تلخيص كتبه وشرحها [٢] .

وكان ميل أبى بكر للتأمل والتفكير أكثر من ميله للكتابة والتأليف ، ولا ندرى له من المؤلفات غير كتابه « حىّ ابن يقظان » الذى هو مرجعنا الأول فى تفهم مذهبه وبيانه . على أن المراكشى يذكر له كتباً ورسائل أخرى ، ويقول إنه رأى بعضها مخطوطا بيد المؤلف نفسه [٣] .

وفلسفته العامة التى بسطها فى كتابه المذكور لم يصل إليها ـ كما يقول بنفسه ـ إلا بعد أن نظر فى فلسفات الغزالى ، وابن باجه ، وغيرهم ، من مشاهير أسلافه وتمثلها كلها ، ثم صرف بعضها إلى بعض

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، نشر « دوزى ـ Dozy » ، ص ١٧٢

(٢) نفسه ص ١٧٤ — ١٧٥ (٣) نفسه ص ١٧٢

محاولا التوفيق بينها ، حتى وصل أخيراً إلى الحق بطريق البحث والنظر أولا وطريق الإشراق والذوق أخيراً [1] .

لاعجب إذاً ، إذ رأيناه يفهم السعادة فهم سلفه من الفلاسفة الذين يرونها فى تخلص النفس من المادة وأدرانها والوصول لله تعالى و إشراق نوره عليه ، فيصل إلى إدراك الحقائق العليا التى لا نعرف عنها إلا بعض أمثالها ورموزها [2] ، ثم يرسم لها الطريق وهو ينحصر دائما فى أمرين : النظر والتفكير ، والعمل والتحلى بالفضيلة .

ولا عجب أيضاً إذا رأيناه يتناول فكرة ابن باجه التى بثها فى كتابه « تدبير المتوحد » ، وهى قدرة العقل وحده على الوصول للكمال التام ، فيجعلها قوام فلسفته والغرض من تأليف قصته ؛ لكنه يزيدها وضوحاً ويلبسها ثوباً جديداً ، ويزيد فى تجديد الأعمال التى يصل بها للكمال المنشود ، مع تبين البواعث عليها .

وليس من شأننا هنا أن نعرض كيف يزعم ابن الطفيل أن بطله حى بن يقظان وصل من نفسه ـ وقد نشأ وحيداً فى جزيرة لا أنيس له فيها إلا الوحوش ـ إلى معرفة الجسم والروح ، وعالم الكون والفساد ، والعوالم السماوية ، وحاجة العالم إلى خالق يكون واحداً متصفاً

---

(١) قصة حى بن يقظان ص ٢٠ ، ٢١

(٢) قصة حى بن يقظان ص ١٠١ ، ١٠٤ ، وحرف م من المقدمة للدكتورين فى الفلسفة جميل صليبا وكامل عياد .

بكل كمال ، إلى آخر ما يجده الباحث فى قصته الفلسفية المذكورة .

إن التعرض لهذا الزعم ونقده من شأن من يبحث فى فلسفة ابن الطفيل الطبيعية والإلهية ، لا من شأن من هَمُّه فقط بيان مذهبه فى الأخلاق ، ومبلغ تأثره فيها بأسلافه

وإذاً فلنقتصر على ما يتصل بهذا ، بعرض مارسمه لنفسه فى حياته من منهاج عملى ، وما أخذ به نفسه من خلق يؤدى به مع النظر والتفكير إلى السعادة التى جعلها غاية الغايات ، على أن يكون ذلك كله عرضاً موجزاً .

السعادة ووسائلها

لقد عنى ابن طفيل بتفهم شخصه ، باعتباره مركباً من جسم وروح تحركه ونفس ناطقة بها يدرك العلوم، فوجد فى الإنسان مشابه من الحيوان والأجسام السماوية والموجود واجب الوجود وهو الله تعالى ذكره .

وقد تبين أن الإنسان يشبه الحيوان بجزئه الخسيس وهو الجسم — الذى يطالبه بما يحفظه من المأكل والمشرب ونحوهما والذى لم يخلق عبثاً — فعليه أن يتفقده ويصلح من شأنه ، ويشبه الأجسام السماوية بالروح الذى يحرك البدن وبه حياته ، وأنه أخيراً يشبه الله جل ذكره — بنوع من التجوز طبعاً — بنفسه الناطقة البريئة من صفات الأجسام والتى بها عرف الإله خالق الكون كله .

ومن أجل هذا ، رأى فيلسوفنا أن الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها تتجه بحو ثلاثة أغراض : إما عمل يتشبه به بالحيوان ، و إما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية ، و إما عمل يتشبه به بالموجود واجب الوجود [1] .

و بما أنه بهذا التشبه الثالث تحصل له السعادة العظمى ، وهى دوام المشاهدة لله تعالى ، فقد اعتبر أنه المقصود وأن التشبهين الأولين وسيلتان له ، فيجب أن يكون حظه منهما بقدر الضرورة ، و إلا كانا من عوائق السعادة لا من وسائلها .

لهذا ، رأى أن يكون حظ المرء من الغذاء ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها ، وألا يعاود الأكل حتى يلحقه ضعف يخشى منه أن يقطعه عن بعض الأعمال التى تجب عليه ليقوم بما توجبه التشبه الثانى . على أن يقصد فيما يتغذى به من نبات أو حيوان أكثر الأصناف وجوداً وأقواها على التوالد والنماء ، وألا يستأصل أصلا منها ولا نوعاً من أنواعها [2] ؛ و إلا كان غير متشبه بالله الذى أعطى كل شىء خلقة ، وهداه لكماله وأقدره عليه .

ولما أراد الأخذ فى التشبه بالأجرام السماوية رأى أنها تفيض الخير على العالم الذى نعيش فيه بما ترسله من ضوء وحرارة هما سبب الحياة ، وأنها فى نفسها شفافة نيرة طاهرة تتحرك أفضل الحركات وهى الحركة الدائرية .

لهذا ، ليفى بالضرب الأول من محاكاتها ، ألزم نفسه ألا يرى

---

(١) حى بن يقظان ص ١٠١

(٢) حى بن يقظان ص ١٠٤ — ١٠٦

ذا حاجة أو عاهة أو مضرة من الحيوان والنبات إلا دفع ذلك عنه بقدر وسعه ، وأن يكون خيراً فى جميع حالاته للكائنات جميعاً :

كما أوجب على نفسه - ليقوم بالضرب الثانى من محاكاة العوالم السماوية - دوام الطهارة و إزالة الدنس والرجس عن جسمه ونفسه ، وأن يكون فى حركاته وانتقالاته ملتزماً الحركة الدائرية ؛ وكان تارة يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه . وهو فى ذلك كله مديم التفكير فى واجب الوجود ، حتى ليريد لو أمكنه أن لا يشرك فى التفكير به أحداً ، ملتمس لمشاهدته ، فكانت هذه السعادة تتأتى له فى لمحات خاطفة[1]

وهنا آلمه ألا تدوم هذه السعادة ، وأعتقد أن سبب ذلك أنه لم يصل بعد إلى أن يصير نفساً خالصة من صفات الأجسام وخلالها ، فانتقل إلى التشبه الأخير وهو التشبه بالله تعالى ، ورأى أن ذلك لن يكون حتى يتخلص مما بقى عالقاً به من صفات الأجسام كالحركة والعناية بالحيوان والنبات التى تقتضى تفكيراً فيها وكدحاً فى أمرها ، ولذلك كان « حى » يقتصر على السكون فى مغارته أياماً عدة مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود وحده .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض

(١) حى بن يقظان ص ١٠٨ - ١٠٩

وما بينهما ، فصار هذا كله هباء منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الأحد الحق وهو يقول : « لمن الملك اليوم ! لله الواحد القهار » .

وهنا وصل إلى ما يريد من السعادة العظمى ، وشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وما لا سبيل لأن يصفه إنسان[1].

ومن ذلك الذي شاهده ووقف على حقيقته : العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط[2] .

وهذه الحال التي يشير ابن الطفيل إليها ، والتي جعلها السعادة القصوى ، تبلغ كما يقول من اللذة والابتهاج درجة لا يستطيع من وصل إليها أن يكتمها أو يخفي سرها ، وإن كان ليس في الطاقة البشرية وصفها على حقيقتها .

ولهذا نرى كما يقول الغزالي[3] أن الأمر انتهى ببعض الواصلين إلى القول بالاتحاد ، وبآخرين إلى القول بالحلول ، وكل هذا خطأ وضلال . بل الذي من الله عليه بهذه النعمة الكبرى لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره ... فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

الفرق بينه وبين ابن باجه

تبين مما تقدم ، مما عرضناه من مذهب كل من هذين الفيلسوفين في الأخلاق ، ما بينهما من فروق . لقد رأى كل منهما أن السعادة هي

(١) حي بن يقظان ، ص ١١٢ — ١١٣ (٢) نفسه ، ص ١٣٣
(٣) المنقذ من الضلال ص ١٣٢ — ١٣٣

فى معرفة الأشياء على حقيقتها وتخفف النفس من المادة وأثقالها ، والاتصال بالعقل الفعال لتقف على ماعز الوصول إليه على العقل الإنسانى . كما رأينا أن سبيل هذه السعادة هو النظر العقلى والتحلى بالفضائل ، لا لأنها غرض يقصد لذاته ، بل لتكون النفس مستعدة لنعمة الوصول .

لكنهما وقد اتفقا فى هذا وذاك ، اختلفا فى أمور أخرى تعتبر فى الدرجة الثانية من الأهمية ، وإن كان لها قيمتها أيضاً فى الحياة العملية التى تعنينا فى البحث الآن .

يرى ابن ماجه ـ كما تقدم ـ أنه لا يجب إهمال حاجات البدن وأن إهمال الوجود الجسمانى غير جائز ، على حين ذهب ابن طفيل — كما رأينا — إلى الاقتصاد الشديد جداً فى الغذاء فلا يتناول منه إلا مابقى من الموت ، بل إن بطله حى بن يقظان بقى كما يقول أياماً عدة لايتغذى فيها .

كما أن أبا بكر حدّ من الميول الصوفية — التى قواها الغزالى وأمثاله — وقوى العقل والتفكير على حسابها ، على حين صاحب حى بن يقظان زاد من التصوف وحركاته بما أخذ نفسه به من وجوب التشبه بالأجسام السماوية حتى كان يغمى عليه لكثرة هذه الحركات وشدتها ، وإن كان هنا فرق كبير بين حركات الصوفيين وهذه الرياضة التى ذهب إليها ابن الطفيل للأسباب التى رآها وأشرنا إليها . والخلاصة أن ابن الطفيل زاد من شأن الزهد والتصوف كثيراً بعد أن كان ابن باجه قد حدّ منهما كما قلنا .

عند ابن عربى

وصلنا الآن إلى الحديث على فيلسوف من ضرب آخر ، أقام فلسفته على أساس لم نره لغيره من الفلاسفة المسلمين الذين تقدموه ، وكان لهذا أثره الخطير فى ناحية الأخلاق . هذا الفيلسوف هو محمد بن على بن محمد الحاتمى محيي الدين ابن عربى ، بدون ألف ولام تمييزاً له عن أبى بكر ابن العربى المحدث الأندلسى المتوفى عام ٥٤٣ هـ .

ترجمته

ولد ابن عربى سنة ٥٦٠ بمدينة مُرْسيه بالأندلس ، وتخرج فى العلم على كثير من الشيوخ الأعلام ، و بعد أن نَبُهَ شأنه وعلا أمره ، رحل إلى الشرق ليزداد علماً إلى علم ، فزار الحجاز والشام والموصل وآسيا الصغرى ، وأخيراً عاد إلى الشام حيث توفى بدمشق عام ٦٣٨ هـ ، بعد أن ترك من المؤلفات ماذهب فيها الباحثون كل مذهب ، وكان له بسببها أولياء وخصوم ، لما تحتمله من تآويل وتفاسير شتى .

ومن هذه المؤلفات كتابه الضخم « الفتوحات المكية » ، وكتاب « فصوص الحكم » الذى شرحه عبد الرازق القاشانى ، وتفسير القرآن فى جزأين الذى أحال به القرآن معيناً للفلسفة اليونانية ! لكن العلامة المرحوم الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ، وكيل المشيخة الإسلامية فى الخلافة العثمانية سابقاً ، أكد لى أن هذا التفسير ليس لابن عربى

بل لتلميذه القاشانى ، مستدلا ببعض عبارات وردت فى التفسير نفسه وبغير هذا مما أمكننى التحقق منه .

ومهما يكن من شأن التفسير ، فمما لا ريب فيه عندى أن رسالة الأخلاق التى تنسب إلى فيلسوفنا ليست له ، وإن خدع بها كثير من الناس ومنهم بعض من سار لهم اسم فى البحث والتأليف . هذه الرسالة ليست لابن عربى وإن نشرت باسمه ، ولا للجاحظ وإن نسبت له أحيانا ، إنها ليحيى بن عدى النصرانى اليعقوبى رئيس أهل المنطق فى زمنه والمتوفى كما يروى القفطى ببغداد عام ٣٦٣ ﻫ . والدلائل على هذا الذى نذكره كثيرة أشرنا إليها فى كتابنا « فلسفة الأخلاق فى الإسلام » .

وقد نشأ ابن عربى بالأندلس ، إحدى الممالك الإسلامية التى أخذت من العلم والمدنية بنصيب كبير ، حيث نبغ ابن باجه وابن طفيل وابن رشد الفلاسفة المعروفون . على أن الفلسفة مع هذا لم تكن علماً محبوبا حين ذاك فى تلك الربوع ، بل كانت مقيتة لدى رجال الدين والكثير من أمرائها وملوكها ، وإن وجدت أحيانا تشجيعاً كبيراً من بعض هؤلاء فازدهرت وآتت أطيب الثمار .

إلا أنه بعد نكبة أبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد ونفيه وموته عام ٥٩٥ ﻫ ، خبا ضوء التفكير الحر ، وخاف المفكرون الأحرار على أنفسهم ، فأخذت الدراسات الفلسفية فى الضعف والانحطاط لدى المسلمين ، وحمل مشعالها اليهود الذين تفرقوا خوف الاضطهاد فى أوربا المسيحية وبخاصة فى فرنسا ، عاملين على أداء رسالة العلم والفكر .

وقد أخذ ابن عربي في هذه البيئة بحظ كبير من فلسفة اليونان كما عرفها المسلمون ، واتصل بكثير من الصوفية فأفاد منهم ، وكان لهذا وذاك — إلى جانب الدين — أثره في فلسفته النظرية والعملية .

رأيه في النفس والخلق

قدم ابن عربي لدراسة الأخلاق بدراسة للنفس أسوة بأسلافه الفلاسفة ، فمن الخير أن نشير إلى رأيه فيها قبل بيان رأيه في الأخلاق ، ما دامت النفس محور دراسة هذا الفرع من الفلسفة .

النفس هي الجوهر الروحاني المنير بطبعه الذي يعطي الجسم الحياة عندما يتصل به ، والذي يتخذه آلة لكسب العلوم ، والنفس تحل في الجسم بعد أن يتم خَلْقه ويصير مستعداً لها . وليست كل النفوس سواء في الكمال أو في حبها للأجسام وتعلقها بها ، وكلما زاد هذا الحب والتعلق بالجسم الكثيف المظلم بأصل خلقته كان بعدها عن الكمال ، وإذاً يكون كمالها في أن تجتهد في الخلاص من أسر الجسم والشهوات وفي كسب المعارف والعلوم[1] .

والأخلاق [جمع خلق] في رأيه كلها جبلية فُطر المرء عليها ، بمعنى أن الرجل الحليم العف اليد واللسان مثلا يجب أن يوصف بهذين الخلقين من ناحية فطرته ، لأن ذلك كان مركوزاً فيها ، لا أنه صار حليما وعفيفاً حين رأينا أفعال الحلم والعفة تصدر عنه بسهولة ويسر .

(١) مفكرو الإسلام للبارون « كارا دي فو Carra de vaux » ــ ٤ ص ٢٢١

وفيلسوفنا يؤمن بهذا إيماناً لا ريبة معه ، حتى يقول : « الصحيح فى هذه الأخلاق الإلهية أنها كلها فى جبلة الإنسان ، فجميع ما يظهر من مكارم أخلاق وسفساف أخلاق كلها فى جبلته »[1] . وكما يؤمن بهذا يؤمن أيضاً بأن الله قدر لكل من خلقه منزلة لا يعدوها ؛ فمنهم المؤمن ومنهم المنافق ، ومنهم الولى ومنهم العدو . وهكذا ليس لمخلوق كسب فى تحصيل مقام لم يخلق له ، وذلك تقدير العزيز العليم[2] .

الفضيلة

هذا ، وابن عربى لا يشذ عن أسلافه الفلاسفة فى الفضائل والرذائل ويقيم الأخلاق فى أصولها على أساس الشريعة الإسلامية ، ويرى أن نرجع إلى العرف والشرع لمعرفة الخير والشر . ومن ثم يؤكد أن الإنسان إذا نظر إلى الشرع فى حركاته وأفعاله ، ونزل على حكمه واهتدى بهديه ، كان محمود النقيبة صاحب نور إلهى يسعى بين يديه وينير له السبيل[3] .

لكن الشيخ الأكبر يعلم علم اليقين أن هناك حالات كثيرة لا يبين فيها حكم الشرع واضحاً ، فما العمل حين يشتبه الأمر فى تلك الحالات ؟ نعتقد أن حينئذ لابد من استشارة الضمير والسير على ضوئه وأن هذا رأى فيلسوفنا ، وإن كنا نود أن يكون بيّن رأيه صريحاً فى هذه المسألة الهامة من مسائل علم الأخلاق .

---

(١) الفتوحات ، ج ٢ ص ٢٤٢ .

(٢) نفسه ج ٣ ص ٥٣ .

(٣) الفتوحات ، ج ٢ ص ٢٤٣

على أنه مما يساعد على القول بأنه عرف للضمير قدره وخطره في السلوك ، ما ذهب إليه من أن العلم الحاصل بالنظر الفكرى علم غير وثيق لأن آلاته وهى الحواس عرضة للخداع والخطأ . أما العلم اليقينى فهو ما كان شبيها بالإلهام لأن مرجعه لله الذى إذا أطاعه المرء واتقاه ، كان سمعه و بصره ، فبه يهتدى و يعرف الخير والشر وغيرهما من ضروب المعارف والعلوم[1] .

السعادة وطريقها

ابن عربى — كغيره من فلاسفة الإسلام — جعل الغاية التى يجب أن يسعى إليها الإنسان هى السعادة ، ورأى — كما رأوا — أن هذه السعادة تكون بالعلم الحق والمعرفة الصحيحة التى تكشف للمرء الكون أرضه وسماءه وسائر ما يتشوف لمعرفته ، إذ فى هذا ذهاب لحيرته ورضى لنفسه . وبهذا العلم فى رأى فيلسوفنا يتبين — ذوقاً لمن ينعم الله عليه به — أن لا موجود إلا الله ، لأن كل مخلوقاته ليست إلا مظاهر ومجالى له ، ولهذا نجده يقول فى فصوص الحكم : « فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً »[2] .

و إذا كان سبيل السعادة المرجوة العلم فإن سبيل هذا العلم — بعد

---

(١) الفتوحات ، ٢ ص ٢٩٧

(٢) الفصوص ، طبع الحلبى بمصر ، ص ٢٣٦ .

أن يبذل العقل ما فى طوقه من جهد — الحب الذى يؤدى للاتحاد بالله أو الفناء فيه ، وحينئذ متى وصل العارف لهذه الدرجة علم علماً لا ريب معه ما يعز على العقل إدراكه من حقائق مختلفة بها تكون السعادة تامة .

إذاً ، فعلى الذى يتطلب المعرفة الحقة لتكون سبيل السعادة أن يحب الله هذا الحب ، وأن يتقرب إليه بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه و بصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله و يعرف الله بالله .. »[(١)]

وليس من الممكن — كما يرى ابن عربى — أن يُحَدّ هذا الحب الذى ترتكز عليه السعادة إلا بلوازمه وآثاره ، ومنها أن يصير الإنسان بالله وله يسمع ، و به وله يبصر ، و به وله يتكلم[(٢)] لأن الله هو المحبوب حقاً وإن كان يغفل عن ذلك قوم ، ولا يشعر به دائماً إلا العارفون الذين ما أحبوا إلا الله مع كونهم يحبون أنفسهم وأهليهم وأصحابهم[(٣)] ؛ ومن ثم ، ولوع كثير من المتصوفين بالغزل والنسيب بليلى وهند ، وغير هذه وتلك ، مما يتخذ ستاراً يتكشف عن الله تعالى الذى هو موضوع حبهم جميعاً .

ولن يكون الحب صادقاً إلا إذا كان لذات الله ، لا لعرض من عروض الحياة ، ولا لما يُرْجى فى الجنة من نعيم ؛ ولهذا كان من أمارته ألا يتأثر بإقبال أو جفوة ، أو نعمة أو بلوى ، بل هو ثابت أبداً لا يزيد

---

(١) الفتوحات ، ج ٢ ص ٢٩٨ .
(٢) الفتوحات ، ص ٣٢٥
(٣) نفسه ، ص ٣٥٢

بالبر ولا ينقص بالأعراض . وإذا صدق الحب ووصل المحب ، رأى نفسه أنه عين محبوبه لفنائه فيه ، وصح له أن يقول مع الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

هذا ، وللحب أحكام وللمحب صفات ؛ منها أنه كالدابة جرحه جُبار لأن الحب لا يكون حباً حقا إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العقلاء(١) . ومن ثم ، يكون من الظلم أن نطالب المحب برعاية الأدب ، لأن هذا إنما يطلب من له عقل يعصمه ، وأنى للمحب بعقله !

لقد بان بوضوح بعد هذه اللمحة عن مذهب ابن عربى ، أنه فى النفس والخلق والفضيلة والسعادة ، لم يأت بجديد لم يُسبق به . إنما الجديد فى مذهبه بحثه فى الحب ، وما جعله للمحب من صفات وأحكام وحقوق بها يرتفع عنه اللوم إن تجاوز الآداب ! لأنه فيما ذهب إليه لا يعدّ هذا تجاوزاً إلا فى نظرنا نحن ، أما بالنسبة لمن وصل إلى الدرجة الكاملة من المحبة فلا تجاوز ولا إساءة أدب ، بل هو تصرف فيما أبيح له ، فشأن المحب فى تلك الحالة شأن أهل بدر الذين غفر الله لهم فلهم أن يفعلوا ما يشاءون ! .

على أن هذا التشبيه بأهل بدر وتلك التعلات الباطلة بزوال العقل ، لا تمنع من القول بأن مذهب فيلسوفنا فى الأخلاق مذهب هدام ،

---

(١) الفتوحات ، ج ٢ ص ٣٥٨

لأنه يذهب بالمسئولية الأخلاقية وهى عماد كل مذهب أخلاقى صحيح .

ورحم الله أبا زيد طيفور بن عيسى البسطامى الزاهد المشهور المتوفى عام ٢٦٤ هـ ، إذ يقول : « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات ما يرتفع به فى الهواء فلا تغتروا به ، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى ، وحفظ الحدود وأداء الشريعة » .

الأخلاق بعد عصر الفلاسفة

والآن، وقد عرضنا من فلاسفة الإسلام ومذاهبهم فى الأخلاق، تشير إلى حاله الدراسة الأخلاقية بعد هذا العصر ، الذى ازدهرت فيه الفلسفة فى شرق الإسلام وغربه ، حتى هذه الأيام التى نعيش فيها ، لنكون قد سايرنا هذه الدراسة منذ بدأت فى الإسلام بفضل فلاسفته إلى أن انتهت هذه الأيام على أيدى الذين قعدوا بها [١] .

إن علم الأخلاق ، بصفته فرعاً من فروع الفلسفة ، رجع القهقرى بعد عصر الفلسفة الذهبى الذى انتهى بانحطاط الفلسفة فى الأندلس ، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسط والاختصار لآراء المتقدمين وخاصة مسكويه ، والماوردى ، والغزالى . وآية ذلك أن يلقى الباحث نظرة على التآليف فى الأخلاق فى تلك الأيام إلى هذا العصر الذى نعيش فيه .

---

(١) كان حق الترتيب الزمنى تأخير هذه الكلمة قليلا ، ولكنا آثرنا أن يتصل الكلام عن الأخلاق فى الإسلام .

١ — من هذه التآليف الكتاب المعروف بأخلاق عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجى المتوفى عام ٧٥٦ هـ ، وهو مختصر فى جزء لخص فيه زبدة ما فى المطولات ، كما يقول حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون ، وقد يكون من الطريف أن نذكر أنه جرى عليه ما جرى على كتب الكلام ونحوه فى تلك العصور من الشرح والتعليق ؛ فقد شرحه تلميذ المؤلف شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى المتوفى عام ٨٧٦ هـ ، والمولى أبو الخير أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده

٢ — ومنها « الذخائر والأعلاق فى آداب النفوس ومكارم الأخلاق[1] » لأبى الحسن سلّام بن عبد الله الباهلى الأشبيلى . وهو كتاب يذكر مؤلفه فى مقدمته أن الأمور الشرعية والأحوال الدينية والمعانى العقلية والأسباب المرضية قد جمعها القرآن ، وأنطق الله بها أنبياءه ، وقذفها فى صدور أهل النهى فصدرت عنهم حكما وأمثالا ونوادر ، فأراد لهذا أن يجمع من ذلك كله ما يدعو لمكارم الأخلاق وينفر من مساويها لتحسن حال العامل بها دنيا وأخرى ، كما أنه يتضح لمن يتصفح هذا الكتاب أن مؤلفه عرف شيئاً من الفلسفة وانتفع به فى كتابه .

٣ — وبعد هذا نجد كتاب « إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد[2] »

---

(١) طبع المطبعة الوهبية بمصر ، عام ١٢٩٨ هـ

(٢) طبع المطبعه الشرفية بمصر ، عام ١٣١٧ هـ

لزين الدين بن عبد العزيز المليبارى . وهو كتاب يدور كسابقه على الأخلاق الدينية النظرية ، ومنهاجه الترغيب فى الفضيلة والتخويف من الرذيلة بالآيات والأحاديث وحكايات الصالحين وقليل من الإسرائيليات .

٤ — ويظهر أثر الغزالى واضحاً كل الوضوح فى الطرف الثانى من كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، وهو الجزء الثالث من هذا الكتاب[١] .

فإن الذى يتصفح هذا الجزء يرى أن مؤلفه طاش كبرى زاده المتوفى عام ٩٦٢ هـ لم يفعل أكثر من تلخيص إحياء علوم الدين للغزالى تلخيصاً وافياً ، حتى إنه احتذاه فى عناوين الفصول والمباحث ، واتفق معه فى العرض والمنهاج والكثير من التعبيرات ، فكان هذا الصنيع عوناً للناشرين على تصحيح النسخة الخطية التى نشروها .

وبعد هؤلاء نعثر بكتاب « مكارم الأخلاق لرضى الدين أبى نصر الطّبرسى[٢] ، وهو كتاب يعتمد فيه مؤلفه كل الاعتماد على القرآن والحديث وآثار الصحابة والتابعين والصالحين ؛ واحتوى على أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وهديه فى عامة أحواله ، وعلى بيان الحقوق المختلفة التى على الإنسان للناس على اختلاف ضربهم وصلاتهم به .

(١) طبع حيدر آباد عام ١٣٥٦ هـ ، وهو ٤٥٣ صفحة

(٢) طبع المطبعة الخيريه بمصر ، عام ١٣٠٣

والغاية من تأليفه — كما قال صاحبه فى مقدمته — إرادة التأسى بالرسول ، لأن الله جعل ذلك مفتاحاً لرضوانه وطريقاً إلى جناته .

٦ — وأخيراً ، نجد كتاب « موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين » لمحمد جمال الدين القاسمى الدمشقى . وهو جزءان فى مجلد[1] ، اختصر فيه مؤلفه — كما يقول — الأحياء متبعاً ترتيب أصله بلا مخالفة ، بعد أن استشار الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده كما يقول .

وهكذا ، كلما مر الزمن ، ينمحى الطابع الفلسفى عن الدراسات الأخلاقية شيئاً فشيئا كما رأينا ، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفى فيها ، وظل هذا طوال تلكم الأزمان حتى ذلك العصر الذى نعيش فيه . وآية ذلك — فوق ما تقدم — الرسائل الكثيرة التى كتبها كثير من علماء الأزهر وغيرهم فى الأعوام الأخيرة ، والتى لا تعد فى قليل أو كثير من الدراسات الأخلاقية الحقة .

ظل الأمر كذلك حتى بدأت النهضة العلمية فى مصر منذ قليل ، فأخذت دراسة الأخلاق فى الإسلام تنتعش من جديد بفضل الأزهر والجامعة ، وتقوم على أساس متين من الفلسفة ، وتسير بخطى غير ضعيفة إلى الأمام .

---

(١) نشر محي الدين الكردى بمصر عام ١٣٣١ هـ

المقالة الرابعة

الأخلاق فى العصر الحديث

لم تنتقل أوربا من القرون الوسطى للعصر الحديث فجأة ، بل كان هناك ما مهد لهذا الانتقال وهو عصر النهضة ، الذى بدأ فى القرن الخامس عشر واستمر إلى نهاية السادس عشر ، كما كان للنهضة عوامل مختلفة تناولت العلم فى نواحيه كلها وغيرت التفكير وأسلوبه فى أوربا .

النهضة وعواملها

وليس من السهل تحديد مبدأ النهضة تحديداً تاما . بل لعل هذا ليس ممكنا ؛ لاختلاف أسبابها وتعدد عواملها ، وفعلها بمرور الزمن فى سبيل إحياء أوربا و بعث حياة التفكير الحر فيها من جديد .

هذه العوامل أو الأسباب ظهرت تدريجياً وابتدأت تعمل عملها فى القرون الثانى والثالث والرابع عشر ، أى قبل عصر النهضة الحقيقى الذى يبدأ من عام ١٤٥٣ م ، الذى استولى فيه الأتراك على القسطنطينية عاصمة الامبراطورية الرومانية حينذاك ، وينتهى بانتهاء القرن السادس عشر واستهلال العصر الحديث . وربما كان غير يسير حصر تلك العوامل والأسباب ، فنكتفى إذن بالإشارة فيما يأتى إلى أهمها :

١ — لعل من غير المبالغة أن نقرر أن أول أسباب النهضة فى أوربا اتصال الأوربيين بالمسلمين وإفادتهم من علمهم وفلسفتهم . اتصلوا بالمسلمين فى الشرق بسبب الحروب الصليبية ، وفى الأندلس وصقلية وجنوبى إيطاليا بحكم المجاورة وما تدعو إليه من اختلاط وتعلم وتعليم ، وبهذا كان المسلمون حلقة الاتصال بين قديم أوربا وحديثها .

ذلك ، بأن المسلمين سبقت معرفتهم بالفلسفة والعلوم الإغريقية فنقلوها للعربية وعنوا بها شرحاً وتفسيراً وتعليقاً ونقداً ، فلما اتصل بهم الأوربيون أخذوا عنهم وترجموا كثيراً من كتبهم — أى المسلمين — للغة اللاتينية ، وأحبوا الدراسات القديمة وأولعوا بها ، وهذا قبل أن يعرفوا منها ما عرفوه بعد سقوط عاصمة الدولة الرومانية فى أيدى الأتراك[1] .

٢ — اختراع المطبعة ، ومساعدتها فى نشر هذه المؤلفات القديمة وفى نشر الآراء والأفكار بسرعة لم تعهد فيما تقدم من الزمان . ها هو ذا « مارسيل فيسان — Marsile Ficin » الإيطالى الذى عاش من عام ١٤٣٣ — ١٤٩٩ م ، وكان أول رئيس لأكاديمية فلورنسا ، ينشر مؤلفات « افلاطون وافلوطين » مع شروح وترجمة لاتينية لها ، فيزيد فى مدى معرفة أوربا بالفلسفة القديمة على وجهها الصحيح .

---

(١) لقد كان من علماء أوربا فى ذلك العصر من يتعصب لابن سينا ومن يتعصب لابن رشد ، وقد تغيرت الحال فأصبحنا تبعاً لأوربا فى كل شىء حتى فى العلم ! .

٣ — وفى عام ١٤٥٣ م استولى محمد الفاتح على مدينة القسطنطينية ، عاصمة الإمبراطورية الرومانية حين ذاك ، فهاجر علماء الأغريق منها إلى إيطاليا وغربى أوربا[1] ، ومعهم مخطوطات بالمؤلفات الأصلية « لافلاطون » و « أرسطو » و « شيشيرون » و « افلوطين » . ومن هذا الحين ابتدأت المقارنات بين ما كانوا يعرفون من الفلسفة اليونانية ، وبين ما وصل إليهم أخيراً على أيدى هؤلاء العلماء .

ها هم أولاء يوازنون بين « افلاطون » وبين « ارسطو » ، وبين « ارسطو » نفسه كما عرف من هذه النصوص وبين « ارسطو » الذى تناوله علماء العصر المدرسى بالتغيير قليلا أو كثيراً . كما صار لكل من المذاهب الفلسفية القديمة أتباع وتلاميذ . فنشأ حينئذ — ما ينشأ عادة فى مثل هذا الحال — من حرب الآراء ، ومن الخصومة بين هذه المذاهب التى يعارض بعضها بعضاً ، وجر ذلك طبعاً لضعف الثقة المذاهب التى كانت لها السيادة أولا ، والتى كانوا يجعلونها مراجع لمعرفة الحقيقة لا يصح الخروج عنها .

٤ — كما أثار تقدم العلوم والاكتشافات ، التى لم تكن متوقعة ، حب الاستطلاع إلى درجة كبيرة أيقظت العقول ، وبعثت على النظر طبق منهاج جديد لهذا العالم الذى يحوى من الأسرار الشىء الكثير جداً .

---

(١) وقد مهد السبيل لهم ، من سبقهم بالهجرة إلى إيطاليا من العلماء الذين لم يحتملوا سيطرة الأتراك وشدتهم على الدولة الرومانية قبل سقوط عاصمتها .

إن هذه الكشوف فى الفلك والطب والتشريح وغير ذلك ، وقفت الناس على بعض ما وقع فيه الفلاسفة والعلماء قبلُ من أخطاء ، وقلبت نظريات « بطليموس وأرسطو » فى الفلك والسماء رأساً على عقب ، وجعلت الآذان تتفتح والعقول تتيقظ ، ودفعت العلماء للتفكير — على خطة جديدة — بعقولهم لا بعقول من تقدم بهم الزمان دون غيرهم .

كل هذه العوامل — مضموماً إليها عوامل أخرى لها خطرها — جعلت عصر النهضة عصراً خصباً بالمذاهب ، وميداناً تحترب فيه الأفكار ، فكان تمهيداً طيباً للفلسفة الحديثة .

حقيقة ؛ بينما نجد الفلسفة فى القرون الوسطى ليست تقريباً إلا امتداداً لفلسفة العصر القديم ، وأن القومة عليها كانوا رجال الدين ما بين رهبان ومتكلمين ، إذا بنا نراها فى عصر النهضة تعمل على الانفلات من سلطان الكنيسة ورجالها ، ونرى الفلاسفة علماء أحراراً فى تفكيرهم ، ما بين عالم بالفلك أو الطب أو بغير ذلك من فروع العلم المختلفة ، بحيث كان الطابع الذى يعمهم هو النظر فى الكون ومحاولة كشف أسراره وإعلان نتائج بحوثهم الحرة ، مهما نالهم من الكنيسة من أذى وإعنات وحُكم بالموت حرقاً فى بعض الحالات .

أخيراً ، كان من أثر هذه النهضة أن انفصل الأخلاق من الدين وتحرر من علم الكلام ، ورجع الفلاسفة مرة أخرى إلى ما أثر عن

الفلسفة اليونانية ، وإلى البحث بالعقل وحده عن حل مسألة غاية الإنسان من أعماله .

التجأوا إلى العقل يستلهمونه الحقيقة ، ويستوحونه مبادىء السير والسلوك . وكان من ذلك أن لم تكد أوربا تشهد استهلال القرن السابع عشر حتى ظهرت طوائف من الفلاسفة يتلو بعضها بعضا ، جعلوا همهم تحرير الأخلاق — بل الفلسفة كلها — من استعباد الدين ، ورد ما ضاع من سلطان العقل له ، ومحاولة جعل الأخلاق علماً بانتهاج منهج هذا العلم أو ذاك في دراستها .

وكان من هؤلاء الفلاسفة جماعة أقاموا الأخلاق على دعائم مما بعد الطبيعة ، وآخرون أقاموها على دعائم من علم النفس ، ثم آخرون حاولوا أن يجعلوا من علم الحياة أساساً لها ، وأخيراً كان الأخلاقيون المعاصرون الذين حاولوا تأسيس الأخلاق على علم الاجتماع .

وسيكون منهجنا في هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تاريخ الأخلاق أن نعرض مذاهب مشاهير فلاسفة كل طائفة من هذه الطوائف الأربع على حدة ، وإن اقتضى هذا تقديماً أو تأخيراً يسيراً في التاريخ .

أخلاق ما بعد الطبيعة

هذه الأخلاق هي ضرب من الأخلاق العقلية التي ترى أن العقل مبـــدأ الخلقية ؛ إليه نلجأ في معرفة الشر والخير وتحديدهما ، ومعرفة الفضيلة ، وبيان غاية الإنسان التي يجب أن يعمل لها ، ورسم الطريق

إليها ، على نحو ماعرفنا عن فلاسفة اليونان وخاصة افلاطون وأرسطو .

هى إذاً ، الأخلاق التى تبنى على التفكير الفلسفى الذى يكشف للإنسان طبيعته ونفسه ، وعلاقاته المختلفة بالعالم الذى هو جزء منه ، والغاية التى يجب أن يتجه لتحقيقها . ومن أجل ذلك ، نرى هذا المذهب فى جملته يحاول ربط الإنسان بالكون ، أو بعبارة أخرى ربط الدراسات الأخلاقية بدراسة الكون وخالقه ، رجاء أن يكون فى الأعمال الإنسانية من التناسق والانسجام ما فى الكون الذى يسير إلى غاية معلومة على منهاج مرسوم .

والمثل الأعلى فى هذه الأخلاق المؤسسة على ما بعد الطبيعة ليس شيئاً اتفق عليه الناس ، بل هو شىء يضعه الفيلسوف ويستمده من تفكيره ، ويرتبط حتما بالله ، الخير المطلق وأصل كل حقيقة وكمال .

تلك ، هى بعض الخصائص التى تميز أخلاق ما بعد الطبيعة عن المذاهب الأخرى ، وسنجدها ـ وغيرها ـ واضحة فى دراستنا لبعض فلاسفتها ؛ أمثال ديكارت ومالبْرانْش وسْبينوُزا .

ديكارت — DESCARTES

طابعه العام

عنى فيلسوف فرنسا الأشهر بعلم الأخلاق ، وخصص له غير قليل من جهده وكتاباته ، إذ كان يعتبره فى النهاية من مراتب الحكمة ما دام

البحث فيه يستلزم إحاطة بأنواع المعارف المختلفة ، ولهذا وهو يصنف العلوم أصنافاً ودرجات جعله في قمتها جميعها . إلا أنه يلاحَظ بصفة عامة أنه أبعد الشك الذي عُرف به عن الأخلاق كما أبعده عن الدين أيضاً ، ولعل مرجع هذا رغبته في أن يكون بمنجاة عن الاتهام بالإلحاد وما يجر من أخطار .

وسنعرف ، مما نعرض من آرائه في الأخلاق ، أنه يستوحي فيها فلاسفة الإغريق ثم سانت توماس من بعد ، وأنه يحاول التوفيق بين أرسطو وزينون الرواقي وأبيقور ، وأن مذهبه — كما يقول العلامة « بُونْزو » — مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقي الذي كان ذائعاً حين ذاك[1] إلا أنه بفضل تثقيف العقل وتربيته تربية لا أثر للضلالات وأوهام التقاليد فيها ، وصل الإنسان لكشف ماتصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادىء حقة ، فصار من الواجب استبدال مبدأ الرواقيين وهو « اتبع الطبيعة » بمبدأ أو حكمة أخرى هي : « اتبع العقل الحق »[2]

كما سنعرف كذلك أنه وإن استوحى أولئك الفلاسفة ، فإنه يخالف فيما يجد خيراً وحقاً الخلاف فيه . ولهذا بينما كان سقراط يرى أن من العبث وإهانة الإله أو الآلهة الاشتغال بعلم الطبيعة لاستكناه علل ظواهرها وقوانينها ، نرى فيلسوفنا لا يرى حدوداً للفتوح التي يمكن أن

---

(١) دراسات في تاريخ الفلسفة ، ص ٣٠٠

(٢) نفسه ص ٣١٤ . وهذا المبدأ ، وهو العمل وفق الطبيعة واتباع العقل لرجوعهما إلى المصدر السماوي الواحد ، كان المثل الأعلى في القرنين السابع عشر والثامن عشر

ينالها العقل فى العالم وفهمه . و بينما كان الرواقيون يرون الخير فى الحكم على الشهوات وحربها ، نجد « ديكارت » يستأنسها بفضل العلم الذى يصل لمعرفة أسبابها و يجعلها تساعد العقل فى الوصول للخير .

قلنا إن فيلسوف فرنسا الأشهر صدر فى فهمه للأخلاق عن فهم الإغريق ، ولهذا نجده يبحث أولا عن تحديد الخير الأعلى للانسان الذى يشمل فى رأيه السعادة والفضيلة ، و يرينا فى بحثه كيف يمكن التوفيق بينهما . هذا التوفيق ـ الذى به نصل للخير الأعلى ـ يكون بفهم حياة الووح وحياة الجسم ، وعدم طغيان إحداهما على الأخرى .

إنه يرى أن النفس ـ ولو أنها متحدة بالجسم ـ تعتبر متميزة عنه ولها حياتها ومسراتها الخاصة ، كما للجسم مسراته الخاصة أيضاً . وحياة النفس الخاصة وطبيعتها الحقة ، هى أن تظهر على الشهوات وأن تكون حرة غير تابعة لغيرها ؛ فتحرير النفس من الشهوات واستقلالها عن الهوى ، يقودنا للأخلاق الحقة التى هى العلم بالخير الأعلى .

الخير الأعلى

ماهو إذاً هذا الخير الذى يعطينا السعادة والفضيلة ، والذى يجب أن تقودنا الأخلاق إليه ؟ إنه ليس إلا الإرادة الحازمة لعمل الخير . الإرادة الحرة هى أنبل وأفضل مايمكن أن ننعم به ، واستعمالها استعمالا حسناً هو سبيل الفضيلة والسعادة التامة ، أى سبيل معرفة الخير الأعلى والوصول إليه . إنه قد يُخدع المرء و يقع فى بعض الآثام، ولكن ذلك لا ينقص من فضيلته

ولا من سعادته مادام ضميره يشهد له بأنه لم يقصر في عمل ما رآه أنفع الأعمال[1].

على أنه لكى نكون بمأمن من الخطأ يجب أن تستعين هذه الإرادة بالعقل للتفرقة بين اللذات والخيرات ، وأن يسير العقل فى المفاضلة بين هذه الخيرات سيرته فى بحث أية مسألة علمية أخرى .

يجب ألا نعتبر شيئاً حسناً إلا إذا كان كذلك بيقين ، وألا نرجع فقط فى تقدير قيمة اللذائذ المختلفة إلى أى رأى من الآراء السابقة للفلاسفة الذى خلع عليهم الزمن نوعاً من القداسة إلا إذا وافق العقل المستقيم . و بعبارة أخرى يجب ألا نخدع بأوهام الماضى ولا تقاليد الحاضر فى تقدير الحسن والقبيح والخير والشر ، وأن يكون هذا التقدير مبنياً على أساس على صحيح .

وكنا نود أن يكون « ديكارت » قد أسس لنا هذا العلم ؛ لكنه بكل أسف لم يؤسسه ، واكتفى بتقرير أن الهوى والشهوة يبالغان عادة فى قيمة اللذائذ التى ينشدانها ، وأن لذائذ الروح هى التى تناسب الطبيعة الإنسانية الحقة ، وأنها لهذا أرقى من لذائذ الجسم ، وهى التى تجلب السعادة والغبطة الدائمة .

كما قرر أن العلم لأنه لايمكن أن ينزل إلى تقرير القواعد فى الأمور الخاصة الجزئية ، لايمكن أن يسد مسد الضمير . ولهذا يجب أن يترك لكل منا حرية البحث عما يكون أحسن الأمور وأفضلها ، مستعيناً

---

(١) جانيه وسياى ص ٤٤٠ — ٤٤١ عن « رسائل » ديكارت

فى ذلك بالعقل والضمير لتمحيص الخبرات المتعارفة ، و بيان الصحيح من الزائف منها ، لأن العقل فى رأيه ـ إذا أحسن توجيهه ـ يكفى فى هدايتنا للأخلاق الـكاملة .

على أن فيلسوف الشك والمنهج ، يذهب فى القليل الذى خصصه للأخلاق فى « المقال عن المنهج » ، إلى وجوب طاعة القوانين وعادات البلاد والمحافظة على الدين ، وأن يحكم المرء نفسه فى كل حالة وأمر وفقاً لأكثر الآراء اعتدالا وأبعدها عن الإفراط ، والتى يتقبلها أحسن من يعيش بينهم حظاً من العقل والإدراك والرأى الصائب ، لأن الاهتداء بآراء أمثال هؤلاء المفكرين خير ما يستطاع عمله . ويعلل الفيلسوف تخيره من تلك الآراء المقبولة ما كان أكثر اعتدالا ، بأنها تكون أيسر فى العمل دائماً وأفضل من سواها ، إذ كل إفراط يكون عادة سيئاً وأبعد عن الطريق المستقيم [1].

ومن هذا يظهر بوضوح ما أشرنا إليه أولا من أنه عمل على إبعاد شكه المنهجى عن الدين والأخلاق حتى لايتهم بالإلحاد ، وخشية أن يسىء الناس فهم المنهج الذى طلع عليهم به . وإذاً ، فربما كانت هذه الآراء التى ذهب إليها دريئة له مما يخاف ويخشى .

---

(١) المقال عن المنهج Discours De La Méthode ص ٢٦ ، من الأصل الفرنسى طبعة لاروس باريس .

وأخيراً ، مهما وصل المرء لحرية النفس واستقلالها ، وأصبح ذا إرادة حرة طيبة ـ أي إرادة تنتفع ، كما يقول «ديكارت» نفسه في «رسائله» ، على الوجه الأكمل بالعقل في معرفة ما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك في كل ظروف الحياة[1] ـ مهما كان الأمر كذلك، فإنه يجب ألا ننسى أن الأمور لا تجري دائماً على وفق ما قدرنا وأردنا ، وأن ظروف الحياة يمكن أن تخل بما وضعناه لنا من نظام لنصل للكمال المنشود .

وفي هذه الحالات ماذا يقول فيلسوفنا ؟ إنه يرى أنه حتى في أمثال هذه الحالات ، يجب أن نعتبر أيضاً أن تلك الأمور لا يمكن أن تنال من انسجام الروح الداخلي ؛ لأنه مادامت هذه الأمور وأمثالها لا بد منها وداخلة في قضاء الله وقدره ، يجب أن نقبلها وأن نريدها ، و بذلك لا يكون هناك ما يأتي ضد ما نريد ، وتكون سعادتنا كاملة غير منقوصة .

من هذا يتبين تأثر فيلسوف القرن السابع عشر بالرواقيين ، حتى إنه جعل نزعتهم موضوع حكمته الثالثة الأخلاقية في «المقال على المنهج» . إنه يرى أن من أسباب السعادة أن يحاول المرء الانتصار على نفسه لا على الحظ ، وأن يغير رغباته بدلا من أن يحاول عبثاً تغيير نظام العالم ، و بصفة عامة أن يعود نفسه الاعتقاد بأنه لا يقدر تماماً إلا على أفكاره وآرائه ؛ و إذاً ، فمن الممكن أن يعتقد حقاً أنه سعيد تام السعادة ، مادام

---

(١) جانيه وسياى . ص ٤٤١ — ٤٤٢

قد بذل غاية وسعه فى سبيل الفضيلة والخير ، وإن حال دون بعض ما كان يريد قدر الله الذى لا يمكن تغييره[1] .

و بعد ، فمن كل ماتقدم نرى أن مبدأ سقراط القائل بأن الفضيلة العلم أو المعرفة يبعث من جديد بوساطة «ديكارت» . سقراط يوحد بين الفضيلة والعلم ، و يرى أن المهم أن يجهد الإنسان نفسه ليكون علمه عن الحقيقة علماً واضحا لا لبس فيه ، وحينئذ فلن يحيد فى سلوكه عن الحق . وهذا مارآه فيلسوفنا، من أن الخير الأعلى هو الإرادة الحرة التى تستند للعقل وتفيد منه أكبر فائدة ، لبيان الحسن من القبيح وتحديد كل ذلك تحديداً تاما . كما تظهر مشابهة « ديكارت » أيضا « لإبيكتيت » و « مارك ــ أوريل » لقوله بوجوب إرادة كل ما يأتى به القضاء والقدر ، ولو كان فيه مالا نعتبره غير خير لنا ، مادام ذلك ضروريا فى نظام الله .

مالبْرانش — MALEBRANCHE

« مالبرانش » هو أحد تلاميذ « ديكارت » المشاهير ، ومن الممكن أن يقال إنه فى الأخلاق أخذ آراء أستاذه وتوسع فيها ، فكان ذلك المذهب الذى نعرضه الآن .

إلا أنه عنى أكثر من فيلسوف المنهج بعلم الأخلاق ، فتناوله بالبحث فى كثير من كتاباته ، وخصص له بعض مؤلفاته ، وقد أبان عن

---

(١) المقال ، ص ٢٧ ــ ٢٨

سبب عنايته بهذا العلم فى كلمة طيبة فى كتابه البحث عن الحقيقة كما سنرى .

الحاجة إلى علم الأخلاق

لا يوجد علم له كثير اتصال بنا أكثر من الأخلاق ؛ ذلك بأنه هو الذى يعلمنا واجباتنا نحو الله والملك والأهل وجميع ما يحيط بنا بصفة عامة ، كما يعلمنا الطريق الذى يجب سلوكه لنكون سعداء سعادة خالدة ، ولهذا فكل الناس فى حاجة ماسة لتعلمه . ولكنه مع ذلك كله ، فهذا العلم حتى الآن ، رغم مرور آلاف السنين ، بعيد عن الكمال بعداً كبيراً »[1] وهذا النقص لا يعزوه « مالبرانش » إلى أحد من الفلاسفة فى القديم والحديث ، بل يرده ويلوم لأجله العلماء اللاهوتيين والوعاظ ورجال الدين .

هذا ، وعلى الرغم مما ذكره « مالبرانش » فى كتابه « البحث عن الحقيقة » ، من أن «ديكارت» كشف وحده فى ثلاثين عاماً من الحقائق أكثر مما كشفه الفلاسفة الآخرون جميعاً ، فإن مؤلف كتاب «مالبرانش» وهو الأستاذ « هنرى جولى »[2] يرى أن الأخلاق تدين — فى تكوينها

---

(١) «مالبرانش» ، ص ٢٣٩ للاستاذ « هنرى جولى — « Henri Joly » ، عن كتاب البحث عن الحقيقة تأليف مالبرانش نفسه .

(٢) هذا الكتاب حلقة من سلسلة « كبار الفلاسفة » ، وقد تناول فيه مؤلفه « مالبرانش » من كل نواحيه الخاصة والفلسفية معتمداً على المراجع الأصلية وبخاصة مؤلفات الفيلسوف نفسه .

وصيرورتها علماً وجزءاً من الفلسفة العقلية — إلى « مالبرانش » أكثر من غيره من كبار الفلاسفة فى القرن السابع عشر.

حقيقة ، إن « ديكارت » له نظرات بارعة فى تطبيق منهجه العام على السلوك فى الحياة ، لكن « مالبرانش » كان أكثر رعاية للمنهج وأدنى — لهذا — الكمال منه ، ولم يخش أن يدفع من ذات نفسه ثمن ما أخذه على عاتقه من عرض الأخلاق النظرية والعملية عرضاً مذهبيا عقديا[١].

ولعل مما يعزز الرأى فى فضل « مالبرانش » على الأخلاق أكثر من أستاذه ، ما رأيناه من أن هذا يجعل الأخلاق بمنجاة عن شكه ، ويدعو إلى الاهتداء بآراء السابقين على ما سبق إيضاحه.

طابعه العـام

من الممكن أن نقرر أن طابع مذهب «مالبرانش» الأخلاق العام هو النزعة القوية لتوحيد الأخلاق وجعلها عامة ، وسبيل إدراك هذا والاقتناع به العقل وحده . إنه يقول فى رسالته عن الأخلاق : « من المؤكد أن العقل العام هو دائما واحد لدى الناس جميعا ، وأن النظام العام للكون ثابت لا يتغير ، ومع هذا فالأخلاق تختلف حسب الزمان والمكان ! »[٢].

(١) مالبرانش ص ٢٤٠ ، وكلمة «عقدياً» نسبة إلى عقيدة وهى ترجمة كلمة « Dogme » الفرنسية التى استعملها الكاتب (٢) « مالبرانش » ص ٢٤٤

وهذا الاختلاف الذى يلاحظ فى قديم الزمان وحديثه، وفى هؤلاء الذين أعدّوا لهداية الناس إلى السبيل السوىّ ، ما سببه والعقل هو نفسه عند الجميع ؟ إن سببه دون شك هو الإعراض عن استشارته والحكم حسب الأمزجة والميول والنزعات الخاصة ، ولهذا سجل التاريخ فضائل مختلفة لاختلاف تلك الميول والنزعات ، وكان الواجب ألا يكون إلا فضيلة واحدة تتفق والعقل الذى عندنا جميعا .

محك الحقيقة إذاً هو الوحدة والعموم ؛ فحينما يفضل امرؤ حياة حصانه على حياة سائقه يصدر طبعا فى رأيه عن أسباب ، لأنه لا أحد يعمل شيئا دون باعث وسبب ، ولكنها تكون أسبابا شخصية يتقزز منها الرجل العاقل حقا . « إنها أسباب لا تعتبر فى الواقع معقولة ، لأنها لا تتفق والعقل السامى المطلق أو العام الذى يستشيره و يرجع إليه كل الناس[1] »

الخير الأعلى

ومن الطبيعى بعد ماتقدم ، أن يذهب فيلسوفنا إلى ماذهب إليه فى فهم الخير الأعلى الذى تتوقف معرفته والوصول إليه على العقل والتفكير النظرى . إنه يرى ـ بحق ـ أن فى الحياة نظاما كاملا وضعه الله للكون كله ، وهذا النظام رتب الخالق فيه الموجودات ترتيبا تصاعديا حسب مرتبتها من الكمال ، ومن بين هذه الموجودات النفس الإنسانية التى تشغل مكانا عليا .

(١) « مالبرانش » ، ص ٢٥١

إن واجب المرء إذاً ، هو كشف مكانه فى هذا النظام والتفرقة بينه و بين الحيوانات مثلا ، وواجب النفس متى عرفت منزلتها أن تحافظ عليها فلا تنزل عنها وأن تحاول مجاوزتها إلى ما هو أرقى منها ، و بعبارة أخرى أن ترتفع شيئاً فشيئا نحو الله الكمال المطلق ، وأن تعامل سائر الموجودات حسب حظها من الكمال ومكانها من النظام الإلهى . مثلا ، كما يقول « مالبرانش » نفسه ، هذا الحجر يستأهل من التقدير أقل مما تستأهله دابة ، وهذه حظها منه أقل من حظ الإنسان ، ومن خالف هذا فقد ظلم ، ومرجع ذلك كله اختلاف نسبة كل من الأنواع الثلاثة من الكمال والوضع الإلهى[1] .

الفضيلة والخير الأعلى

والفضيلة الوحيدة عند « مالبرانش » ، هى حب هذا النظام بشرط أن يكون حبا له أثره فى العمل . ولنا أن نقول إن الفضيلة الوحيدة عنده هى حب الله مصدر هذا النظام ، وهى مبدأ كل واجب ، وتأخذ صوراً مختلفة هى الواجبات المختلفة .

لأنه ما معنى حب الله ؟ معناه أن يحب الإنسان كل الكائنات حبا يتناسب مع حظ كل منها من الكمال ، حبا مبعثه ما أودعه الله فيها من هذا الكمال الذى جعلها جديرة بالحب وأهلا له ، ومتى وصل المرء لهذه الدرجة اقترب من الله وسار فى طريق

(١) جانيه وسياى ص ٤٤٤ عن رسالة « مالبرانش » فى الأخلاق

الكمال المطلق والخير الأعلى . ومن هنا ، نستطيع أن نلمح ما يقوم عليه هذا المذهب من بعض ألوان التصوف .

على أن هذا الفيلسوف ، الذى يكاد يكون متصوفا ، لا يترك العمق فى التحليل ، إذ يفرق بين الأعمال التى تقع موافقة لنظام الكمال العالمى الذى سنه الله وبين الأعمال التى يقوم بها المرء بدافع من حب هذا الكمال ؛ فالذى يعطى الفقير حظه من الزكاة لأن الله أمر به وكفى ـ ولولا ذلك لما أخرج من ماله فلساً واحداً ـ لا يكون فاضلا ؛ أما الذى يواسى الفقير من فضل ماله ، وإن لم يكن مجبراً بشرعة الزكاة مثلا ، طاعة لله وحباً لنظامه ، فهو الفاضل حقاً . وأخيراً يرى « مالبرانش » أن حب الله ، وهو كما قلنا الفضيلة الوحيدة ، يكون فضلا عما تقدم بإنماء ما فينا من عقل وتهذيبه ، وقتال ما فينا من شهوات وأهواء (١) .

وإذا كنا لجدِّنا العاثر لا نستطيع الوصول إلى سيادة العقل دائماً فى الجماعة التى نعيش بينها ونخضع لها طوعا تارة وكرها أخرى ، فإنه يجب أن نعمل على أن يكون العقل محبوبا ومحترما ومسموعة كلمته فى الجماعات التى يكون لنا فيها السلطان ، أى فى أهلنا وأطفالنا . هؤلاء يجب ألا نسوسهم بغير العقل ، كما يجب أن ننشئهم على استشارته واتباعه ، وهذا هو أول وآخر مبدأ فى مذهب « مالبرانش » الأخلاقى ، لأن العقل وحده كاف فى أن تنال السعادة الكاملة الأبدية (٢) .

---

(١) جانيه وسياى ص ٤٤٥ وما بعدها   (٢) « مالبرانش » ص ٢٧٠ ـ ٢٧١

سبِينُوزا — SPINOZA

هذا الفيلسوف اليهودى الدين ، الهولندى المولد ، البورتغالى الأصل ، والذى قرأ ماسبقه من فلاسفة اليونان وفلاسفة الأندلس وفلاسفة أوربا ، فترك كل أولئك — وخاصة ديكارت — أثره الكبير فى فلسفته ، والذى حكم عليه من آباء الكنيسة اليهودية بالكفر والحرمان [١] فمات منبوذاً من قومه — هذا الفيلسوف ، قدترك للانسانية دراسة للأخلاق تعتبر أرقى ماسما إليه الفكر فى العصر الحديث .

لقد أودع هذا الفيلسوف فلسفته النظرية والأخلاقية كتابه الذى سماه « الأخلاق » ، وعالج فيه مسائلها على طريقة الهندسة ، فنراه يذكر الرأى الذى يرى فى شكل قضية يتبعها بالإيضاح والتدليل ، حتى لايترك فى نفس القارى حاجة ولا ريبة فيما يقول . وقد رأيت أن يكون مرجعى الأول فيما أكتب عن هذا الفيلسوف ، الذى استأثر بالكثير من تقديرى وإعجابى ، هذا الكتاب نفسه [٢] و « رسالة إصلاح العقل » له أيضاً [٣] .

وقد كان تقدير « سبينوزا » للأخلاق كبيراً يدل على عرفانه مالهذا العلم من القيمة الكبرى بين العلوم الفلسفية الأخرى ، ولهذا جعل فلسفته — كما ذكرنا من قبل — فى كتاب سماه الأخلاق .

---

(١) لأنه أخضع الكتاب المقدس للنقد الحر ، ولأنه كان من أشد أنصار مذهب الحلول

(٢) ترجمة « شارل أبوهن — Ch· Appuhn » من اللاتينية الفرنسية

(٣) ترجمة الأستاذ « كواريه — Coyré » كذلك

حقيقة ، إنه ـ كما لاحظ مسيو كواريه ـ يرى أن علم المنطق مقدمة لعلم الأخلاق ، وأن الغرض من المنهج الذى اختطه للوصول للحقيقة هو توجيه أفكارنا توجيهاً طيباً لتحقيق الكمال و إدراك السعادة ، وهذا هو عين ما يطلبه علم الأخلاق[1] بل إنه يصرح بأنه يريد أن يوجه كل العلوم نحو غاية واحدة هى الوصول للكمال الأقصى ، فكل مالا يدنينا من العلوم من هذه الغاية يعتبر غير مفيد و يلقى جانباً[2].

وقد عاش سبينوزا عيشة شقية بائسة ، من أجل عداء رجال الدين له ، ونعلم هذا من رسالة أرسلها لأحد أصدقائه يبين فيها سبب إعراضه عن نشر كتاب الأخلاق إذ يقول :

« جاءتنى رسالتك وأنا على جناح السفر إلى « أمستردام » لأعمل على طبع الكتاب الذى كلمتك عنه ، لكنه فى أثناء اشتغالى بهذا أشاع رجال السوء أن لى كتاباً تحت الطبع حاولت فيه إثبات أنه لا يوجد إله ، ووجدت تلك الإشاعة آذاناً صاغية ، فاهتبل هذه الفرصة بعض رجال ـ وربما كانوا هم الذين اختلقوها ـ وشكونى للأمير والقضاة فوجدتنى مضطراً لإرجاء نشر الكتاب حتى تنجلى الحالة[3] » . وقد كان من ذلك ، أن هذا السفر الخالد لم ينشر إلا بعد وفاة مؤلفه التى كانت فى فبراير عام ١٦٧٧ م .

---

(١) رسالة إصلاح العقل ، ص ٩٧

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢ ، ١٤

(٣) كتاب الأخلاق ص ١٢ ـ ١٣

ومهما يكن من شيء ، فإن فيلسوفنا ينكر أمرين لما خطرهما : الحرية الأخلاقية ، ووجود الخير والشر ؛ بمعنى وجود أعمال هي في نفسها خير وأخرى هي في نفسها شر ، بل الخير والشر في رأيه نسبيان .

مسألة الحرية

فبالنسبة لهذه المسألة يرى « سبينوزا » أن العالم يسير في اتجاه مرسوم وطريق معلوم ، لا يلوي على شيء لأنه مسوق بقوانين الطبيعة . أو بعبارة أخرى بإرادة الله التي لا تتبدل ولا تتغير ، سنة الله التي لا يخرج شيء عنها .

وإذا كان العالم كله — والإنسان ذرة منه ـ محكوماً بتلك القوانين أو بتلك الإرادة التي تسيطر على كل شيء ، فمن العبث والوهم أن نؤمن بإرادة الإنسان الحرة وباختياره لأفعاله ؛ كذلك من السذاجة وعدم فهم الأمور كما هي أن نتنكر للأشرار ، ونجعلهم موضع كرهنا واحتقارنا .

ومن جهة أخرى ، إذا كان العالم يسير على منهاج مرسوم إلى قدر معلوم ، كان من عدم الفهم لقوانينه ونظامه أن نريد أن تكون الأمور على غير ما هي ، وأن نغتاظ من الطبيعة لأنها لا تجري كما نريد ، بل تجري كما قدر لها[1] .

الخير والشر

أما مسألة إنكاره للخير والشر ، فيرى فيها أن كل ما يجيء به القدر يعتبر ضروريا وخيراً لصدوره عن العناية والحكمة الإلهية التي لا حكمة

---

(١) جانيه وسياى ، ص ٤٤٧

فوقها ، ذلك بأنه إذا أريد أن نتكلم بدقة لا نجد للتمييز بين ما يسمى شراً و بين ما يسمى خيراً أية قيمة . فالأشياء التي تعتبر شروراً بالنسبة للإنسان ولا تنال إلا كراهيته ، يمكن أن تكون خيرات بالنسبة لغيره من الحيوانات .

ولعل من الحق أن نقول إنه مصيب في هذه المسألة ، لأننا نشاهد العمل الواحد يعتبر شراً عند هذا الشخص أو هذه الجماعة ، وخيراً عند آخرين؛ فكم من غيث أصاب أرضاً نال منها الظمأ فأحياها ، وأصاب جنات دانية قطوفها يانعة ثمارها فذهب بها ، وجعل أشجارها عاطلة من حَلْيها !

وسبينوزا يصرح بذلك في أكثر من موضع ، فيقول ربما كان للموضوع الواحد آثار مختلفة على أناس مختلفين ينفعل كل به على وجه خاص ، وربما كان للشيء الواحد آثار مختلفة كذلك على الشخص نفسه في أزمان مختلفة[1] . إن الحسن والقبيح لا يدلان على أمر ذاتي في الأشياء ، إنهما ليسا إلا حالات أو أعراضاً للتفكير ، و بعبارة أخرى معارف وتصورات نصوغها لأنفسنا ، ولهذا نرى أن شيئاً واحداً يمكن أن يكون في وقت واحد حسناً وقبيحاً[2] .

وهذا المعنى ، وهو أن حكمنا بالخيرية والشرية على الأشياء تابع لتأثرنا بها وتفكيرنا عنها ، ألح عليه فيلسوفنا كثيراً في مواضع عدة[3] ، مما يدلنا على مبلغ إيمانه بهذا الرأي الذي يرى .

---

(١) كتاب الأخلاق ، ص ٣٤٩

(٢) نفسه ، ص ٤٢٤ ، ٤٥

(٣) يرجع على سبيل المثال لكتاب الأخلاق ص ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ، ٣١٠

فالحكم على الشىء بالخيرية أو الشرية هو حكم عليه إذاً بالنظر لجانب واحد من جوانبه ، ولو نظر الإنسان نظرة شاملة ، وحاول تعرف حكمة الله فى تسيير العالم ، لعلم مبلغ خطئه فى اعتبار هذا شراً وذاك خيراً دائماً .

بهذا يكون الخير والشر — كما ذكرنا — فى نظر « سبينوزا » أمرين نسبيين يختلفان باختلاف آراء الناس وأنظارهم للحياة وغاياتهم منها ، ويكون — فيما نرى — غير بعيد عن شك « بيرون » الذى انتهى إلى أنه ليس هناك خير وشر بالذات ، بل الأمر عرف واصطلاح .

رأيه فى الفضيلة

الفضيلة فى رأى « سبينوزا » هى ملكة التصرف والسلوك وفق قوانين طبيعة الإنسان الخاصة ، أى وفق هداية العقل ، و بقدر ما يكون العمل متفقاً مع طبيعتنا — أى مع العقل — يكون حسنا ؛ وكلما كان المرء خاضعاً للشهوات والأهواء لا يكون فاضلا ، إذ لا يكون حينئذ على وفاق مع طبيعته الخاصة[1] .

ولعلنا لا نخطىء إن رأينا فى هذا نزعة رواقية واضحة ، كما لعلنا لا نخطىء إن رأينا نزعة أبيقورية واضحة كذلك فى تطبيقاته على هذا المبدأ ، مبدأ وجوب اتباع العقل وهديه ، إذ يرى[2] :

(١) كتاب الأخلاق ص ٤٠٨ ، ٤٧٥ ، ٤٧٧ ، ٤٤٨

(٢) نفسه ص ٥٥٠

١ — أنه يجب أن نريد ـ خاضعين لحكم العقل ـ ألماً صغيراً لنصل إلى خير أكبر، ونرفض خيراً صغيراً يكون سبباً لألم أكبر؛ لأن الألم في الحالة الأولى خير في الحقيقة، والخير في الحالة الثانية شر كذلك.

٢ — نحن نفضل، حسب إرشاد العقل، خيراً أكبر مستقبلا على أصغر حاضراً، وألماً صغيراً حاضراً على كبير مستقبلا.

هذا، وكلما كان من المرء عمل فاضل أحس بلذة أو سرور، ويعرِّف اللذة بأنها الإحساس السار الذي يحسه الإنسان بالانتقال من كمال أصغر إلى كمال أكبر، كما يعرف الألم أو الحزن بأنه الإحساس المضاد الذي يشعر به الإنسان من الانتقال من كمال أكبر إلى كمال أصغر[1]

أما الخير الأعلى، أو الفضيلة العليا، التي يجب أن نتشوف جميعاً إليها فهي الله؛ ذلك بأن فضيلة النفس مطلقاً في المعرفة، وخير ما يمكن أن تعرفه النفس هو الله، وهذا خير مشترك للناس جميعاً، فلكل أن يعمل على الوصول إليه ما دام الجميع من طبيعة واحدة[2].

السعادة عنده

يرى «سبينُوزا» أن سعادة الإنسان الحقة تكون بالفضيلة والكمال العقلي، وأن ذلك يستلزم أن يكون المرء خيِّراً. والخير هو الحرية أي عدم استخذاء النفس للهوى والشهوات، الشهوات التي تتطلب الخيرات

(١) كتاب الأخلاق، ص ٣٧٩ — ٣٨٠

(٢) نفسه، ص ٤٨٨

الحاضرة العابرة التي لا قيمة لها ولا نظام بينها ، الحرية تكون بالحياة حسب قانون العقل الذي يقارن الخيرات المستقبلة بالخيرات الراهنة . وموضوع هذا العقل ، الذي يصبو إليه و يتطلبه ، هو نوع من الخير لا يمكن أن يبيد وهو العلم ، وخاصة العلم بالحقائق الخالدة .

و بهذا يجعل « سبينوزا » قاعدة السلوك مبنية على أساس من العقل والتفكير ، لا على المشاعر والعواطف وحدها . كما أنه لم يكن مثل « كانت » يعتقد أن هناك خصومة بين الفضيلة والسعادة ، وأن إحداهما تتطلب تضحية الأخرى .

إنه على الضد من هذا يرى أن الضرورة العامة ، يريد قوانين الطبيعة ، أي إرادة الله المليئة بالحكمة ، وثّقت الرابطة بين السعادة والحياة العاقلة الحرة التي هي السبيل للفضيلة . و بعبارة أخرى جعلت سعادة الإنسان في الكمال وفي الفضيلة [١] .

ولهذا نراه يؤكد أن الفضيلة يُرغب فيها جدّ الرغبة لذاتها ، وأنه لا يوجد شيء يعلوها في القيمة أو يكون أكثر منها نفعاً لنا [٢] . كما نراه يختم كتابه في الأخلاق بأن الطوبى أو السعادة ليست ثمن الفضيلة ، لكنها الفضيلة نفسها . و إذاً ، فأولئك الذين يُشقُون أنفسهم ، ظانين أنهم

---

(١) جانيه وسياي ، ص ٤٥٠

(٢) كتاب الأخلاق ، ص ٤٥٩

يحسنون صنعاً وأن ما يعملون هو الفضيلة ، وينتظرون من الله الجزاء الأوفى على ما يعملون ، هم أبعد الناس عن فهم الفضيلة فهماً حقاً !

سبينوزا وديكارت

لقد رأى نفر من الباحثين — كما يذكر الأستاذ « كواريه » بحق — أن يضع كلا من سبينوزا وديكارت فى كفة ، وأن يجعل من أحدهما معارضاً للآخر ، على شدة تأثر الأول بالثانى كما رأينا من قبل . لقد قالوا : إن «ديكارت» مؤمن ولا يبحث إلا عن المعرفة ، ويشك ويريد أن يتخلص من الشك ، إذ جعله سبيلا المعرفة واليقين ؛ أما « سبينوزا » فلا يطلب المعرفة ، بل يطلب خلاص نفسه وسعادتها .

وقد يكون هؤلاء على حق من ناحية ، إذا راعينا أن العلم فى رأى فيلسوفنا هذا ليس له من قيمة فى نفسه ، بل قيمته فى أنه سبيل السعادة ، ولهذا لم يعن من العلوم إلا بما رآه يقود إلى هذا الغرض الوحيد .

على أن من الخطأ ، كما يرى « كواريه » أيضاً ، أن نبالغ فى المعارضة بين هذين الفيلسوفين العظيمين ؛ فإن « ديكارت » لم ينس الأخلاق وما تؤدى إليه من سعادة ، فكان يتساءل أيضاً : كيف نعيش ؟ و « سبينوزا » لم يستهن بالمعرفة وآية هذا أنه جعلها وحدها سبيل الكمال والسعادة اللذين جعلهما وكده من حياته وفلسفته [(١)] .

(١) مقدمة رسالة إصلاح العقل .

وأخيراً ، قد نرى أن فيلسوفنا يقول أولا بأن المرء مجبور ، ثم يقول بعدُ بضرورة أن يكون حراً غير مستعبد للشهوات ، على أن النظرة الفاحصة تبين أنه كان حريصاً على ألا يتناقض .

إنه حين يقرر أن المرء مجبر ، لأنه يعيش فى عالم يسير بقوانين لا هوادة فيها ، يقرر الواقع الذى يؤدى للرضى بما يأتى به الله ، والذى يؤدى لاعتبار كل مايتوهم أنه شر ليس مما يستوجب الألم لأن ذلك سبيل الكمال ، كما أنه لا يقدح فى سامى حكمة الله الذى جعل الناس طبقات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً وفى هذا خيرهم جميعاً . وحين يقرر وجوب أن تكون النفس مستعلية على الشهوات وحرة فيما تريد ، يقرر ما يجب أن يكون من الرضى مع الحب لما يأتى به الله ولما يكون أخيراً .

الأخلاق النفسية

لئن كان « ديكارت » وسائر الذين قفوْه من فلاسفة ما بعد الطبيعة فى الأخلاق ، قد جعلوا فى العقل مبدأ الفضيلة والسعادة ، ورأوا الخير المطلق فى استقلال النفس والعقل الذى يجعلنا نتشبه بالله فتكون إرادتنا من إرادته — نقول ، إن كان الأمر كذلك فى أخلاق ما بعد الطبيعة ، فقد صدر أنصار الأخلاق النفسية عن فهم آخر للأخلاق وأساسها ، ولغاية الإنسان التى يسعى لها .

يرى فلاسفة هذه المدرسة أن الأخلاق يجب أن تقوم على أساس من علم النفس ، ما دامت النفس هى التى يطلب لها الأخلاق ، وهذا الأساس هو الغريزة أو الميل أو العاطفة أو القوة النفسية ، التى يظن أنها لدى الناس جميعاً ، وتسودهم فيما يأتون و يذرون من الأعمال .

وتنوع هذا الأساس النفسى واختلافه ، يجعل من المفهوم أن أنصار هذا الضرب من الأخلاق كانوا شيعاً ؛ فكان منهم هُوبْز وهِلفسيُوس ، و بِنْتام ، وسْتيوارْت ميل ، الذين عُرفوا بفلاسفة المنفعة . وشافْتسْبرى ، وهاتْشسُون ، وآدم سْميث ، الذين عرفوا بمذهب العاطفة أو الحاسة الأخلاقية ، كما لنا أن نعدّ منهم إلى حد كبير ، « عمانوِيل كانْت » الفيلسوف الألمانى والأشهر .

هوبز — HOBBES

يرى هذا الفيلسوف أن غريزة حب الذات من الغرائز الفطرية العامة التى تصلح لأن تقوم الأخلاق عليها ، لهذا أخذ مذهب « ارِسْتيب القوريناَئى » فى اللذة وأنها غاية المرء . إلا أنه أوصى بالنظر للمستقبل أيضاً ، ولما يكون للذة الحاضرة من عقابيل ، ولهذا جعل قاعدة السلوك النافع لا اللذيذ مهما كان الحال ، وهذه المنفعة التى يدعو إليها منفعة شخصية سافرة ، و إن كانت مموهة بغشاء نفسى لا يستر منها شيئاً .

ذلك ، بأنه يرى أن الإنسان دائمًا بطبيعته ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان ، وأن هذه الطبيعة لن تحول مهما تغشت بلباس التمدن والتربية ، وآية هذا أن المرء لا يطلب إلا لذاته ولو على أنقاض سعادة غيره ؛ بل إنه ليجد لذة فى أن يشقى غيره و يسعد هو حتى يزعم لنفسه أنه أشد قوة وأعرف بطريق الخير والنجاح . لكن كره الإنسان لغيره قد يتبدل بالحب إذا أمكن أن يؤدى هذا الغير خدمة ومنفعة له ؛ و إن كان من الواضح أنه حتى فى هذا الحال ، لا نحب هذا الذى أدنا منه ، بل نحب خيرنا الذى جاء عن سبيله[١] .

و بعد هذا ، لم ينس « هو بز » أن يرجع كل عواطف الخير وكل الفضائل لعاطفة الأثرة التى لا ترعى شيئًا سواها . فالعطف على الغير والإحسان إليه ليس فضيلة مجردة عن الهوى ، بل إرواء لنزعة أنانية طبيعية هى اللذة فى إحساس المرء بأنه قوى يستطيع أن يعمل لسعادته وسعادة غيره والعمل على تخفيف بؤس المنكوبين ، إنه ليس إلا عملا يقصد منه أن نكون بمأمن مما أصيبوا منه وألا يؤثر بؤسهم على سعادتنا وهكذا . يحيل هذا الفيلسوف كل الفضائل إلى ألوان مختلفة من ألوان الأثرة ، و يكون فى أخلاقه نفعيًا محصًا[٢] .

---

(١) جانيه وسياى ، ص ٤٥٦

(٢) ولعل فى عناية أصحاب رءوس الأموال بصحة العمال حتى لا يضطرب عليهم العمل ، ما يؤيد إلى حد ما رأى « هوبز »

هِلفسيُوس — HELVÊTIUS

لم يقتصر أثر مذهب « هوبز » على انجلترا ، بل تعداها إلى فرنسا وصار مذهباً لعامة الفلاسفة الفرنسيين ومنهم « هلفِسْيُوس » الذى كان فى آن واحد مواصلا لمذهبه ومعارضاً له ، فقد اتفق معه فى مقدماته واختلف عنه فى نتائجه .

اتفق معه فى أنه لا يرى إلا قاعدة المنفعة الخاصة يسير عليها الإنسان؛ إذا كان العالم الطبيعى خاضعاً لقوانين الحركة ، فالعالم الأخلاقى ليس أقل خضوعا لقانون المنفعة [1] فهى الساحر القادر الذى يغير أمام أعيننا صور الأشياء ، ويجعل الأمر الواحد خيراً عندنا وشراً عند آخرين .

ولكن بينما هذه المنفعة الشخصية تعتبر فى رأى « هوبز » مبدأ الحقد والتفرقة ، فإنها فى رأى « هلفسيوس » سبباً للتسامح وعطف الناس بعضهم على بعض ، ولنستمع إليه حين يعلل هذا الرأى فيقول :

« الناس ليسوا أشراراً ولكنهم خاضعون لمنافعهم ، فيجب أن نلبسهم حسب هذه الطبيعة التى فطروا عليها ، فإذا تألمت لنتائج مافطروا عليه من السعى لمنافعهم الخاصة ، كنت كمن يشكو من المطر الذى يجىء فى موسمه لما يكون عنه أحيانا من الأذى الرجل الإنسانى هو الذى يجد فى منظر آلام الغير وتعاسته منظراً يذيب القلب ولا نحتمله

---

(١) من كتاب « فى العقل » لهلفسيوس نفسه .

النفس ، فيرى نفسه مضطراً للعمل على مواساة هذا المنكود والتخفيف عنه .[1] وإذاً ، فمن له من قوة أعصابه مايجعله لايتألم لمناظر المكروبين ، لايفكر فى الإحسان مطلقاً ، ولهذا يرى هلفسيوس : « أن كل دراسات الأخلاقيين يجب أن تتوجه إلى ربط المنفعة العامة بالخاصة حتى يتحدا ، وهذا الاتحاد هو الغاية الرئيسية التى يجب أن يقصدها الأخلاق[2] .

وأخيراً ، لكى نصل إلى التوحيد بين صالح المجموع وصالح الفرد ، يرى « هلفسيوس » أن تتدخل القوانين لمساعدة علم الأخلاق ، لأن انتظار أن يصدر الناس فى أعمالهم عن الإخلاص بمحض إرادتهم ، هو انتظار لحلم لا يرجى له أن يتحقق .

ولكن كما أن الأخلاق لا تستغنى عن عون القانون ، كذلك التشريع يجب أن يستند إلى الأخلاق ، أى أن تكون الأوامر التى يحتمها القانون مقرَّرة من العقل ، وذلك يكون إذا كانت متفقة مع منفعة المواطنين . وتدخّل القانون لتدعيم الأخلاق ، معناه فرض عقوبات تحل بمن يخرج عن أوامرها ، إما بطريق الإكراه أو عن طريق الرأى العام ، ففى ذلك على كل حال مساعدة على تربية عواطف الخير وتهذيب الوجدان .

بِنْتام — BENTHAM

وصلنا الآن إلى فيلسوف المنفعة وحساب الأخلاق الذى تخرّج على

(١، ٢) جانيه وسياى ، ص ٤٥٦ — ٤٥٧ ، عن كتاب « فى العقل » المشار إليه

« هُوبْز » و « هِلْفسيوس » ، وتقدم بمذهب المنفعة ووجهه وجهة جديدة بتحليله العميق للذات ، كما طبق مبادئه فى التشريع ؛ إذ كان يرى أن حب المنفعة العامة ، الذى أساسه الأثرة ، من الأمور الفطرية ومن الخير أن يكون دعامة للأخلاق .

هذا الفيلسوف والمشرع يرى أن اللذات حسنة كلها ، إلا أنها درجات . ولكى نظفر بالسعادة ، أى بأكبر جانب من اللذات ، نجد علم الأخلاق يعلمنا وجوب الاختيار بينها ، بوزن كل لذة وتحليلها ، ومقارنة بعضها ببعض ، وهذا ما يعتبر موضوع علم حساب اللذة « أو الأخلاق » الذى وضع أساسه « بنتام » .

بالرجوع إلى هذا الحساب نجد اللذات تتفاضل لاعتبارات مختلفة ، هى : حدة اللذة ، مدتها ، صحتها ، قربها ، خصبها ، أى استتباعها لذة أو لذات أخرى ، وأخيراً نقاؤها وعدم شوبها بأى ألم .

لكنه ليس يكفى أن تكون اللذة مفضلة على غيرها فى نفسها لتكون خيراً ، يجب أن يكون ذلك أيضاً بالنسبة لمن يطلبها ؛ فالأقاليم ، والسن ، والجنس ، والطباع ، والعادات ، وقوة العقل ، وعلى العموم كل الأسباب التى تغير من الحساسية — جميع هذا يغير فى أعيننا قيمة اللذة والسرور ، بحيث يكون لها قيم مختلفة تبعاً لهذه الاعتبارات المختلفة . وإذاً يجب أن ندخل فى حساب الأخلاق ، أى حساب اللذة ، كل هذه الاعتبارات أيضاً .

على أنه بعد هذا كله يجب أن نلاحظ أن منفعتنا تختلط دائماً بالمنفعة العامة ، وأنه لذلك من الواجب أن نعتبر أن الكلمة الأخيرة للأخلاق هى : « طلب أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

صلة أخلاقه بمذهب « هوبز »

إذا نظر المرء نظرة عميقة لفلسفة « هوبز» الأخلاقية وفلسفة خريجه « بنتام » ، يجد أن الأخلاق عند هذا تعتبر فى أسسها إلى حد كبير هى نفس أخلاق سلفه الانجليزى .

ذلك ، أننا نرى أن « بنتام » لم يعترف فى الأخلاق بمبدأ آخر غير الأثرة والمنفعة الخاصة . غاية الأمر نجد « بنتام » ينتقل على وجه ليس من السهل إدراكه من المنفعة الخاصة للعامة ، وينادى بسعادة المجتمع كله ، بل بسعادة الإنسانية جميعها باسم المنفعة الشخصية ، أى لما فى سعادة الأمة مثلا من سعادة للفرد التى هى الغاية دائماً .

وهكذا نجد أحط المذاهب الأخلاقية — وهو مذهب الأنانية السافرة — يستحيل بين يدى « بنتام » إلى مذهب له سموه وجماله ، إلى مذهب ترى عليه من الحق مخايل ومشابه تحمل كثيراً من الناس على منحه الرضى والتقدير .

نقد هذين المذهبين

إن كل نقد يوجه إلى مذهب « بنتام » و يبين عدم صلاحيته ليكون قاعدة للسلوك ، يوجه بالطريق الأولى إلى مذهب سلفه « هوبز» الذى

لم يحاول صبغ مذهبه بصبغة المنفعة العامة . و إذاً ، فليكن ما نورده من من نقد موجهاً إلى « بنتام » والقاعدة التي رأى أن الخير في اتباعها ، وهي : « طلب أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » . والنقود التي يمكن أن توجه إلى فيلسوف المنفعة كثيرة ، ولكننا — والمقام مقام إيجاز — نكتفي منها باثنين فقط ، هما :

١ — هذا المذهب غير مقبول ، مهما تكلف صاحبه في جعله محببا وتدعيمه بمختلف الحجج والبراهين . لأننا إذا فرضنا رَكْبا في سفينة أشرفوا على الغرق ، وتتوقف نجاتهم — وهم كُثْر — على أن يموت منهم واحد أو اثنان مثلا ، كان مما يتمناه السفر جميعاً أن يتقدم بعض المؤثرين بتضحية أنفسهم فداء للمئات الآخرين . فإذا لم تحصل هذه المعجزة ، فأي ظلم شنيع نرتكبه إذا أمسكنا بتلابيب هذا الواحد أو الاثنين مثلا وألقيناهما في البحر ! وعلى رأى « بنتام » ، يتعين هذا الجرم لأنه السبيل الوحيد للسعادة ، ولكن من منا الذى تسوّل له نفسه ارتكابه ! .

٢ — أى سلطة تستطيع ترضية المرء على تضحية منفعته في سبيل منفعة غيره الأكثر عدداً معتبراً ذلك خيراً ؟ أهي المنفعة كما يقول « بنتام » ؟ ذلك مالا يسلم له ؛ لأن المنفعة تدعو كلا منا لإيثار صالحه ، وخاصة والمنفعة العامة ليس لها هذا السلطان . أم هي الواجب والضمير كما يرى الواجبيون ؟ قد يكون هذا هو الحق ، ولكن « بنتام » إن رضيه كان واجباً لا منفعيا .

هذا ، وقد نقد «سبنسر — Spencer » هذا المذهب نقد شديداً وحقاً ، فى محاورة ضيق فيها الخناق على صاحبه ، أجراها بين أخلاقى و بين آخر متشيع « لبنتام » ، هكذا :

إذاً ، أنت ترى أن الخير فى القاعدة التى وضعتها وهى : « أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس » ؟ نعم ، إنى أرى الخير فى هذا .

هذا معناه لو أن تسعة وتسعين شخصاً رأوا سعادتهم أو منفعتهم فى عمل ما يرى فيه مائة آخرون شقاءهم ، كان هذا العمل غير خير ولا يجب أن يعمل ؟ بلا شك ، هذا العمل يكون غير خير .

ويكون هذا للسبب الذى تزعمه وهو زيادة شخص فى الناحية الثانية ؟ هذا هو السبب بالتحقيق .

إذاً ، أنت تفترض تساوى الناس ، وأنهم يقدرون بالكمية كالأشياء الأخرى توزن بوحدات خاصة كما يجرى فى الحساب ، بما أنك ترى أن فئة تزيد واحداً عن فئة أخرى يكون الخير فيما تراه نافعاً لها ؟ هذا ما أذهب إليه وأقرّ به .

ولكن كيف تعلم أن الأشخاص هم وحدات متساوية فى القيمة ؟ فى رأيى أنه لا أبعد فى الضلال من هذه الفكرة ، لأننا نجد عدم التساوى فى كل شىء : فى الثروة ، والذكاء ، والشجاعة وغير ذلك من المزايا والصفات ، فمن أين أخذت إذاً هذه القاعدة ، وهى أن منفعة هذا يجب أن تحترم تماماً كنفعة ذاك ؟ .

من قال لك مثلا إنى أعتبر مساوياً لك ، لى من الحق مالك ؟ إنى متأكد من كل هذا وأحس به وألمسه لمساً .

وهنا ، لم يسع الأخلاق إلا أن يكف عن المحاورة ، وإلا أن يلاحظ على زميله أن يتكلم عن قيم الناس وتساويها كتلميذ مخلص للفيلسوف الألمانى « كانت » ، أما أن يزعم مع هذا أنه منفعى وتلميذ « لهوبز » فهذا إغراق منه فى الوهم والخيال[1] .

ومن أجل هذا صح ما وجهه إلى « بنتام » أحد تلامذته وهو «هنرى سيمنر — Sumner» الذى عاش فى القرن التاسع عشر ، من أنه باعتباره مشرعا له كل الحق فى اعتبار المنفعة العامة أساس التشريع ، أما باعتباره أخلاقياً فقد أخطأ تماماً فى اتخاذه قاعدة المنفعة العامة ـ التى هى حق فى نفسها ـ مبدأ للخلقية يجب أن نصدر عنه فى أعمالنا[2] .

ستيوارت ميل — S.Mill

بعد « بنتام » يجىء إلى « ميل » الذى عنى بتصوير مذهب المنفعة بصورة تساعد على تحديد صلة الحياة الاخلاقية بالحياة النفسية والحياة الاجتماعية ، وهى صلة كان لا بد من تحديدها ؛ حتى يمكن إعطاء ما لقيصر « الجماعة » لقيصر ، وما لله « الضمير » لله .

وهذه المسألة لها خطرها وقيمتها الهامة من الناحية النظرية والناحية

---

١) ماريون ، ص ٧٧ (٢) نفسه ، ص ٧٨

العملية ؛ من الناحية النظرية لأن من المهم كشف أصول العواطف الأخلاقية ومعرفة أثر المجتمع فى تكونها ، ومن العملية لأن من الممكن أن نتساءل عن مدى التزام الجماعة لضمير هو صنع يديها . وهذا الاتجاه فى البحث ، كان للصيغة التى صبغ بها « ميل » ، وكذلك « سبنسر » من بعده ، مذهب المنفعة أثر كبير فيه .

لقد اجتهد « ستيوارت ميل » فى القرن التاسع عشر فى بيان أن الأخلاق التى تتخذ المنفعة أساساً لها يمكن أن ترضى النفوس العالية ، وأن تصير أخلاقاً للمجتمع لا تعارض منافع الأفراد . ولنستمع إلى ما يقول فى بيان تحليل غريزة حب المنفعة ورجع الفضائل إليها ، مستعيناً فى هذا بهدى علم النفس والاجتماع .

« المذهب الذى يتخذ أساساً للأخلاق المنفعة أو أكبر مقدار ممكن من السعادة ، يعتمد على أن الأعمال تعتبر طيبة بنسبة ما فيها من منفعة وزيادة للسعادة ، وعلى أن الأعمال الأخرى التى تعتبر شروراً هى التى تؤدى للعكس . ونعنى بالسعادة السرور أو عدم الألم ، وبالشقاء الألم أو فقدان السرور[1] » .

ثم يرى بعد هذا أن المعانى والفضائل الأخلاقية التى يكشفها لنا الضمير لا تخرج عن هذا المبدأ ، لأنه من السهل أن نجد من علم النفس ما يرينا أنها جميعها ترجع إلى نشدان المنفعة والسعادة . « الفضيلة

---

(١) رسالة المنفعة عن « جانيه وسياى » ، ص ٤٦٧

إذا رجعنا للأصل لا نجد سبباً للرغبة فيها إلا لما نترقبه من دفع الألم وجلب السرور ، ولكن لعوامل اجتماعية — كان لها أثرها بمرور الزمن — صار ينظر إليها على أنها خير فى نفسها ، وأصبحت تطلب لذاتها[1] » وهكذا ، بوساطة عوامل نفسية وصل المرء إلى أنه يحب لذاته ما كان يحبه باعتباره وسيلة للمنفعة ، كما يحب البخيل الذهب لأنه ذهب وقد كان يحبه أولا لما يجلبه له من خير .

لنأخذ مثلا لذلك عاطفة الميل للعدل والنفور من الظلم ، التى يرى « ميل » أنها فى الأصل كانت حركة نفسية يراد بها دفع المرء العدوان عن نفسه ثم صارت عاطفة عامة .

لقد اعتدى على هذا الرجل بلا جريرة ، فماذا يكون ؟ بحركة غرزية مبعثها الدفاع عن النفس أتألم وأغتاظ ، ثم أحاول الدفاع عن نفسى ومثل هذا يكون لو كان الاعتداء على غيرى ، أى أنى أرى هذا العدوان عملا ظالماً يوجب أن أنحاز إلى جانب المعتدى عليه . فإذا صار مثل هذا الموقف عاماً كان من ذلك ما نسميه عاطفة العدالة ، التى ليست فى أول الأمر إلا عاطفة مبناها الأثرة ترجع إلى الرغبة فى دفع عدوان الظالم حتى لا يصيبنا منه رشاش ، ثم صارت بمر العصور عاطفة وفضيلة محبوبة لذاتها .

وبعبارة أخرى ، قد هدانا التفكير والتجربة إلى أن هناك أعمالا تؤدى عادة للمنفعة والسعادة الشخصية ، وأخرى إلى الضر والألم ؛

---

(١) رسالة المنفعة ، ص ٦٨ ٤

فكان النوع الأول يُحَب لعقباه الطيبة كما كان الثانى يُكره لعاقبته السيئة . ثم عملت القوانين النفسية عملها ، وأثر فينا ما اعتداه عقلياً من ربط هذه الطائفة من الأعمال بالألم وتلك باللذة ؛ فأصبحنا نعتقد أن بعضها فضائل تحب لذواتها ، و بعضها الآخر رذائل تنكر لذواتها أيضاً .

وهكذا تكون العاطفة أو الحاسة الأخلاقية مكتسبة لا فطرية[1] و بعبارة أخرى ، إنه بهذا يكون الضمير وليد الجماعة بطريق غير مباشر .

و بهذا ومثله ، يرى « ميل » أنه لا تعارض بين المنفعة العامة ، وأنه من السهل التوفيق بينهما إذا قامت الجمعية على نظام يكفل انسجاماً حقيقياً بين صالح الفرد وصالح المجتمع ، واستعان المصلحون بالتربية على التمكين للإيثار الذى هو شرط قيام الحياة الاجتماعية .

وهذا يكون بأن يعتقد كل إنسان — كما يقول « ميل » نفسه — أنه لا تعارض بين غاية كل منا الحقة التى يقصدها فى حياته و بين الغاية التى لغيره من أمثاله فى الإنسانية ، وأن مقياس العمل الخير هو أن يحقق أكبر قدر من السعادة العامة ، وأن سعادة الآخرين تزيد فى سعادتنا ، وأنه لهذا يجب أن نروض أنفسنا على شىء من الإيثار به يحصل التوافق والانسجام بين منفعتنا والمنفعة العامة .

---

(١) دروس الأخلاق ص ٨٥ ، روسيل ج ٢ ص ٣٣٣

هذا ، ومن الحق أن نقرر أن ما بين علم النفس والأخلاق من صلات كثيرة يسمح بمحاولة هؤلاء الفلاسفة إقامة الأخلاق على أساس نفسى ؛ ذلك بأن الأخلاق تقوم على الضمير والقوة العاقلة والإرادة ، وكل ذلك من مباحث علم النفس ، كما أن هناك من الغرائز والاستعدادات والميول النفسية مايوجه إرادتنا وأعمالنا وجهات خاصة . وإذاً ، فمن الطبيعى أن يُغرَى بعض المفكرين باستغلال هذه الصلات ، ويعمل على دعم الأخلاق بعلم النفس بجعله لها أساساً .

لكن هذه المحاولات وأمثالها ، وأحقها بالتقدير محاولة بنتام وميل ، لم تنته إلى الغاية التى أريدت منها ، بل جنت على الأخلاق . إنها نزلت بالأخلاق عن مستواها العالى الذى نعرفه ، بجعلها اللذة أو المنفعة أساس كل عمل يكون من الإنسان ؛ كما أنها برجعها الأعمال الأخلاقية إلى بعض الغرائز والقوى للنفسية تصف الكائن بدل أن ترشد إلى مايجب أن يكون ؛ وإن الأخلاق يناط بها ضبط ما فينا من غرائز جامحة وميول عنيفة ، لا السير على ضوء هذه الغرائز والميول .

من هذا كله ، نرى أن على الأخلاق أن يعنى بالناحية النفسية للفرد وللمجتمع ، وأن يفيد من ذلك فى بحوثه ، ولكنه مع هذا يجب أن يبقى الأخلاق فرعاً من الفلسفة يبحث فيما يجب أن يكون ، لا فيما هو كائن كعلم النفس والحياة والاجتماع .

شافتِسْبِرِى ، هَتْشْسُون ، سْمِيث

هؤلاء هم الشعبة الثانية من الفلاسفة الذين اتخذوا من علم النفس أساساً للأخلاق ، والذين عُرفوا — كما أشرنا من قبل — بأصحاب العاطفة أوالحساسة الأخلاقية التى كان يدعو إليها رجال المدرسة الأيكوسية . وقد أسس هذه المدرسة الفيلسوف الإنجليزى «شافتسبرى — Shaftesbury» ، وجاء الأخلاقى الفرنسى «هتشسون — Hutcheson» فاستمر فى تعاليم أستاذه وتوسع فيها ، ثم كان أشهر رجالها «آدم سميث — A · Smith» الفيلسوف الأيكوسى والاقتصادى المعروف .

١ — يرى فلاسفة هذه المدرسة بصفة عامة أنه لا يصح أن نجعل الحكم على عمل بالخيرية أو الشرارة تابعاً لنتيجته ، وأن ليس من الحق ألا نرى فى النفس الإنسانية إلا بواعث وعواطف ترجع كلها إلى مبدأ الأثرة وحب الذات .

كلا ؛ إن فينا عاطفة تهدينا للخير والشر ، إن فينا حاسة من الخير أن نركن إليها فى تعرّف الحسن والقبيح ، كما نركن لحاسة النظر فى معرفة الألوان وأشكال الأشياء وصفاتها . هذه الحاسة كما يرى « شافتسبرى » تهتز للسرور الداخلى وتلتذ به أكثر من التذاذها بالمسرات الخشنة المادية التى يعترك لأجلها عامة الناس ؛ فلنعتمد إذاً عليها ، ولنضع ثقتنا فيها ، نُصِب الخير ونظفر بالسعادة .

« وهتشسون » كان يعلم أن الخير والشر لاحاجة فى معرفتهما لفكر أو نظر ، فإنه بهذه الحاسة نعرفهما سريعاً ، هذه الحاسة التى لا يظفر باحترامها وتقديرها إلا الأعمال الصادرة عن العاطفة غير المغرضة . حقيقة ، من الممكن أن نصفح عن الذين يصدون فى بعض ما يعملون عن حب الذات ، ومن الممكن أن نعدهم أبرياء غير آثمين ، ولكن لايمكن أن نعدهم أخياراً .

إذاً ، فليكن مرجعنافى أعمالنا هذه العاطفة ، وليكن هديها قاعدتنا ؛ ومن رحمة الله أنها فطرية فينا ، وأن كلا منا يشعر بها تهديه سواء السبيل، وتعطفه لعمل الخير لأمثاله ، وتكسبه سروراً ولذة لا يقدر قدرها[1] .

٢ — وهذا الميل أو العاطفة يعتبرها أيضاً «آدم سميث» ، الذى كمل عنده هذا المذهب ، القائد الوحيد الذى يجب أن نسلم له القياد فى ثقة واطمئنان . ويعنى « سميث » بهذه العاطفة الميل النفسى الذى يربط بين نفوسنا وأحاسيسنا ، وهى بما تنقله إلينا من آلام الناس تدفعنا لمواساتهم والتخفيف عنهم ، فترتفع عن الأثرة ونقضى على الأنانية التى تجعل صاحبها يعيش لنفسه وحده ، ونجد فى سعادة الآخرين سعادتنا .

ولكن ، إذا كان الخير هو فى إسلام الأمر لهذه العاطفة ، أى فيما رأته هذه العاطفة خيراً وبالرضى عواطف غيره ، فما هى خواص هذه العاطفة

(١) جانيه وسياى ، ص ٤٦٠ وما بعدها . «ماريون» ص ٩١ وما بعدها .

حتى لانخدع فيها ؟ أو بعبارة أخرى كيف نعرف أن هذا العمل أو ذاك تأمر به هذه الحاسة الأخلاقية ؟

وهنا ، يرى « سميث » أن هذه العاطفة يجب أن تكون نقية لا شوب فيها ؛ فالأعمال الطيبة هى التى تنال رضاها بلا لَبْس ولا تحفظ ، والأعمال المشتبهة هى التى لانظفر بهذا الرضى إلا بالإغماض فيها . كذلك يجب أن تكون موافقة العاطفة عامة منا ومن غيرنا ؛ فلا يكفى ليكون العمل حسناً ، أن تقره عاطفتى أو عاطفة بعض أصدقائى الذين قد يستحسنون ماأستحسن ، بل يجب أن يظفر هذا العمل بإقرار الناس جميعاً وإعجابهم .

ولأنه من غير الممكن أن يتعرف المرء آراء الناس جميعاً فى كل ما يقدم عليه من عمل ، يرى «سميث» أنه يجب لتذليل هذه الصعوبة أن ينصب الإنسان من نفسه حكما غير متحيز ، ويسأله الحكم فيما يريد من عمل ؛ فإن أقره كان خيراً ، وإلا كان شراً .

٣ — وأخيراً ، هكذا نرى هذه المدرسة تحوم حول مذهب الضمير وتردنا إلى هديه وحكمه ، كما نرى أشهر رجالها وهو « آدم سميث » يكاد يقول به وإن لم يجر اسمه على لسانه ، ويستبدل عمليا الحاسة أو العاطفة الأخلاقيـة ـ التى أشاد بها وأوجب الرجوع إلى هديها ـ بقاعدة الواجب وبذاك الحكم غير المتحيز الذى لامعقب عليه فى حكمه . وإن كان من الممكن أن يقال إنه على رغم هذا ظل أميناً لمذهبه ومبادئه ؛

لأن هذين — أعنى قاعدة الواجب ، وحكم الحكم المحايد — مصدرهما معاً تلك الحاسة الأخلاقية التى قال بها .

كانت — Kant

جعلنا هذا الفيلسوف الألمانى الأشهر من بين الفلاسفة الذين حاولوا تأسيس الأخلاق على أسس من علم النفس ؛ لأنه كما سنرى يجعل مبدأ الأخلاق هو العقل العملى وحده الذى يجب أن نسير على هديه وتشريعه ، والكلام فى العقل باعتباره قوة من قوى النفس من أهم مباحث علم النفس كما هو معلوم

على أنه مع هذا يختلف اختلافاً جوهرياً، فى المنهج الذى يجب أن يطبق على الأخلاق ، مع « هوبزو بنتام » وأمثالهما من الأخلاقيين النفسيين .

إن هؤلاء يرون أن يكون منهج الأخلاق منهجاً استقرائياً يصعد من الجزئيات للكليات أو من الخاص للعام ، بتحليل الظواهر والأعمال الأخلاقية ومعرفة بواعثها للوصول إلى قانون عام . أما « كانت » ، فقد رأى أن يصطنع فى بحثه فى الأخلاق المنهج القياسى الذى يكون الانتقال فيه من الكلى للجزئيات أو العام للخاص ؛ لأن الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادىء عامة ضرورية مسلم بها من الجميع ، ويسير كلٌّ فى الحالات الجزئية الخاصة على ضوئها .

ومهما يكن ، فإنه فى الزمن الذى كان يلتف حول مذهب العاطفة

أو الحاسة الأخلاقية كثير من الفلاسفة فى إيكوسيا وانجلترا وفرنسا ، وكان آخرون يدعون لمذهب المنفعة ، كانت ألمانيا تتمخض عن مذهب بلغت فيه فكرة الواجب الأوج ، وكان ظهوره حدثاً لفت الأنظار إلى صاحبه بقوة وأحدث رجة عنيفة ، ذلك هو مذهب « عمانويل كانت — Emmanuel Kant ، ١٧٢٤ — ١٨٠٤ م » الفيلسوف الألمانى الأشهر وأحد سادة التفكير الإنسانى .

كانت الأخلاق حتى ظهور « كانت » تقوم على أن الغرض الأسمى منها هو الوصول للخير الأعلى الذى يشمل السعادة والفضيلة ، على اختلاف فى جعل إحداها سبباً للأخرى ، فجاء فيلسوف ألمانيا وأقامها على فكرة الواجب وحده وعلى الإرادة التى تخضع له دون غيره .

و بعبارة أخرى ، كان الفلاسفة الذين سبقوه يتبعون قانون الأخلاق لخير الإنسان ، فهذا الذى يجب علينا عمله ، هو ما يحكم العقل بأن فيه خيرنا .

لكن « كانت » جاء برأى مبتكر هو اتباع فكرة الخير لمبدأ الواجب ، وليس معنى هذا أنه لم يسبق لأساس رأيه ومذهبه ، فقد رأينا أكبر الأخلاقيين فى كل الأزمان يبشرون بضرورة العمل حسب العقل . ومن هؤلاء الرواقيون « Les stoïciens » الذين كانوا يقولون : « اتبع الطبيعية » ، و يعنون بذلك — فيما يعنون — الطبيعة العاقلة . وهاهو ذا « فولتير — Voltaire ، ١٦٩٤ — ١٧٧٨م » أحد كتاب

فرنسا وشعرائها وفلاسفتها المشاهير ، يقول : « لقد أعطانا الله عقلا عاماً فطرياً ، كما أعطى الطيور الريش لتستطيع به الطيران ، فيجب أن يكون هو هادينا فى العمل[١] . وهكذا ، نجد أكبر المفكرين يوصون أن يكون مبدأ السلوك هو ذلك النور الطبيعى الذى نحس به منذ المهد .

وإذا كان فيلسوفنا مسبوقاً بفكرة الواجب ، فما هى المميزات التى جعلت لمذهبه الدوى الشديد والمنزلة الكبيرة فى التاريخ ؟ لقد كان مما استوجب الخلود لفيلسوف « كونسبرج Konigsberg » أنه بدأ عمله بالشك فى قدرة العقل النظرى على المعرفة ، ومن ثم أخذ فى محاكمته ونقده ليبين حدوده ويزن قدرته وقوته .

وكانت نتيجة هذا الفحص أن أعلن خطأ اتخاذ العقل النظرى مبدأ للأخلاقية ، وسبيلا لمعرفة حقائق ما بعد الطبيعة والبرهنة عليها ، وأن الواجب أن نرجع فى ذلك كله للعقل العملى الذى لا يستند فى إدراكه للحقيقة على مقدمات قد تكون غير صحيحة ، ولا على مدركات جاءت عن حواس قد تخطىء كما تصيب

وكذلك ، مما امتاز به « كانت » استقلاله فى مذهبه عن مبادىء ما بعد الطبيعة . إذ برهن — كما يقول — فى كتابه « انتقاد العقل العملى الخالص » على استحالة الوصول فى علم ما بعد الطبيعة إلى معرفة الله معرفة يقينية تامة ، بل إنه لم يكتف بإبعاد الأخلاق عما وراء

---

(١) دروس الأخلاق ، للأستاذ « Marion » ص ١٠٤

الطبيعة ، فأدخل فى هذا مسلمات و بدهيات من علم الأخلاق كما سيأتى بيانه . وأيضاً ، نجد «كانت» لايستند فى مذهبه لشىء من وحى ميولنا وعواطفنا ورغباتنا ، ونحو ذلك مما يتصل بالتجربة .

من أجل هذا ، أى لعدم بنائه الأخلاق على أصول ما بعد الطبيعة أو على التجربة ، يرى « كانت » أنه بموجب القاعدة التى تقول : « اعمل بالمبدأ الذى يمكن أن يكون قانوناً عاماً » ، يكون من السهل جداً أن يعرف من يريد طيب العمل من خبيثه . بخلاف ما لو شرطنا لمعرفة الواجب أن نرتفع بتفكيرنا حتى نصل لحقائق ما بعد الطبيعة ، أو أن يكون المرء خبيراً بالحياة ذا تجارب تامة[1] .

أسس أخلاق « كانت »

١ — بعد أن قسم « كانت » العقل إلى نظرى وعملى ، و بين أن المعول عليه هو الثانى ، نراه يقرر أن خير ما يُمنحه المرء هو « الإرادة الطيبة » ؛ أى التصميم على عمل الواجب كواجب ، والأخذ فى سبيل ذلك بكل الأسباب دون الوقوف عند حد العدة والتمنى فقط . هذه الإرادة تعتبر طيبة بالنسبة لنفسها لالشىء آخر ؛ فهى كالحجر الثمين يكاد بريقه يذهب بالأبصار ، ويستمد قيمته من ذاته وجوهره ، لا مما يؤدى إليه من خير .

(١) « كوفييه — Cuvillier » ، دروس الفلسفة ، ج ٢ ص ٢٩٦ — ٢٩٧

٢ — هذه الإرادة يجب ألا تخضع فيما تعمل إلا للعقل العملى وحده ودائماً ، وبعبارة أدق يجب ألا تنفذ إلا أوامر هذا العقل المطلقة ، كالأمر بالصدر مثلا دون تقييده بشرط ؛ كأن يقال : « إذا رغبت فى الربح فى تجارتك ، فكن صادقاً » .

وهذا الأمر المطلق ، هو الأمر الأخلاقى الذى يجب القيام به دون نظر لأى شرط أو اعتبار مهما كان شأنه . وهذه الإرادة يجب أن تكون حرة ؛ وآية ذلك بأنه لا يمكن بدون فرض الحرية أن نطالب المرء أن يفعل ما يأمر به الواجب . وفضلا عن هذا ، فكل منا يحس بها تماماً حين يوازن بين أمرين ليختار أحدهما .

٣ — من الواضح أن هناك نوعين من الخير يفرض علينا العقل النظرى أن نسعى إليهما ، وهما السعادة والفضيلة . هذه الإثنينية يجب أن تزول بأن يكونا واحداً هو الخير المطلق ؛ ولكن كيف ذلك ؟ كيف نتصور رابطة توحد بين السعادة التى مصدرها الحساسية ، وبين الفضيلة التى تكون فيما نبذله من جهد للتخلص من الرغبات والشهوات التى تثيرها فينا الحساسية ؟

ولقد كان هذا أمراً سهلا عند «الأبيقوريين» الذين جعلوا الفضيلة فى السعى للذة والسعادة ، وبذلك ردوا الخير الأخلاقى للخير الطبيعى ؛ كما كان سهلا عند « الرواقيين » الذين عكسوا الحال فردوا الخير الطبيعى للخير الأخلاقى ، إذ أكدوا أن الفضيلة لها من نفسها جزاؤها وثوابها لأنها تجعل الفاضل سعيداً .

أما « كانت » فقد انتهى بمذهبه — الذى لا يشرك مع الواجب باعثاً آخر مطلقاً — إلى أنه يوجد تعارض بين ذينك النوعين من الخير؛ لأن طلب السعادة معناه إطاعة دواعى الحساسية ، وهذا يتعارض مع الأخلاقية التى توجب ألا يعمل الإنسان إلا بباعث وحيد هو احترام قانون الواجب ، وهذا — كما قلنا — يتطلب حتما التخلص من الحس ودواعيه . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى، فاتحاد الفضيلة والسعادة متعذر فى هذه الحياة التى لا تجعل بينهما علاقة كعلاقة العلة بالمعلول .

٤ — إذا كان الاتحاد بين الفضيلة والسعادة لا يمكن للسببين الذين ذكرناهما ، وإذا كان العقل النظرى يتطلب هذا الاتحاد ، فكيف العمل؟

يرى « كانت » أنه لابد لحل هذه المشكلة من فرض وجود الله وخلود الروح وجعل ذلك من بداءة علم الأخلاق ومسلماته ، وأن يكون هذا الإله كامل العلم ليعلم تماماً قيمة كل إنسان وما يستحقه من سعادة ، وكامل القدرة ليتخطى قوانين الطبيعة — التى لا تربط بين الفضيلة والسعادة برباط العلة والمعلول — ويثيب الفاضل .

كما يرى أن ذلك لا يكون على كماله إلا فى الدار الأخرى ، التى لا يكون فيها من العوائق ما يحول بين ارتباط هذين العنصرين المكونين للخير الأعلى ارتباطاً ضرورياً ، والتى لهذا يجعل علم الأخلاق التسليم بها أمراً ضرورياً أيضاً[٢] .

---

(١) مقدمة سانتهلير لكتاب الأخلاق لأرسطو ، ص ١١٦ — ١١٧

٥ — وأخيراً وضع « كانت » لعمل الخير ثلاث قواعد لا يضل المرء باتباعها ، وهى[1] :

(١) اعمل على أن تكون الإنسانية فى رأيك غاية فى نفسها ، لا وسيلة لغايات أخرى .

(ب) اعمل دائماً حسب المبدأ الذى تستطيع أن تجعله قانوناً عاماً لا استثناء فيه .

(حـ) اعمل كل ما ترى أن ضميرك هو المشرع له ، وإن إرادتك تقوم من نفسها بتنفيذه وجعله قانوناً عاماً .

هذه هى المبادىء التى أقام عليها « كانت » مذهبه فى الأخلاق ، ذكرناها بإيجاز لنقول فيها كلمة نقد مجملة .

كلمة نقد وتقدير

أولا : تقسيم العقل إلى نظرى وعملى ، وبيان حدود عمل كل منهما ، وأن العقل العملى هو مرجع الأخلاق لأنه هو الذى يبين ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية — هذا كله سبق به الفلاسفة المسلمون بقرون كثيرة تكلم عن ذلك الفارابى فى كتابه « عيون المسائل » ص ١٧ ، وفى « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦٧ ؛ وتكلم عنه « ابن سينا »

---

(١) جانيه وسياى ص ٤٦٥ وما بعدها ، كوفييه Cuvillier الكتاب السابق ذكره ج ٢ ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

فى كتابه « مبحث عن القوى النفسانية » ص ٦٤ ، وفى كتاب « النجاة » ص ١٦٣ ؛ وتكلم عن ابن مسكويه فى كتابه « تهذيب الأخلاق » ٣٣ ؛ ثم تكلم عنه أيضاً الغزالى — نقلا عن ابن سينا — فى كتابه « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » ص ٥١ ، وفى كتابه « ميزان العمل » ص ٢٠ . وإذاً، فليس للفيلسوف الألمانى فضل الابتكار ، اللهم إن قلنا بتوافق الخاطر ، وبأنه قد يقع الحافر على الحافر !

ثانياً : لقد بالغ « كانت » فى تقديس الواجب ووجوب انفراده فى البعث على العمل ، كما بالغ فى ضرورة تعميم أوامره بحيث لا تقبل الاستثناء . كذب الطبيب عنده عمل شر أقلاقياً وإن كان السبب فى حياة عائلة بأسرها ، والإحسان للفقير بدافع الواجب والشفقة ليس عملا أخلاقياً لأنه لم يتمخض للواجب وحده ! ولذلك استبعد من البواعث كثيراً من البواعث الجيدة والعواطف الخيرة النبيلة ، وصار مذهبه جافاً لا غناء فيه ولا يقوم عليه مجتمع .

على أنه من الحق أن نقول إن « كانت » لم يستبعد تماماً العاطفة فى مذهبه ، بل جعل لها دوراً وإن كان ثانوياً . حقيقة لا توجد الأخلاقية الحقة إلا حينما يعمل المرء ما يجب لأنه يجب ، وإلا حينما يطيع قانون الواجب احتراماً لهذا القانون وحده .

ولكنه يرى مع هذا أن العاطفة تساعد المرء على القيام بالواجب لأنه حينما يفهم العقل تماماً أن هذا خير ، وتحس الإرادة الاحترام لهذا الخير الذى أمانه العقل ، تجىء العاطفة مساعدة للإرادة على القيام به . ومن ثمّ ، يجد المرء سهولة فى الإحسان للقريب أو الجار الذى يؤلمه منظر بؤسه وعوزه ، أكثر مما يجده فى الإحسان للبعيد عنه ، مع علمه بأن الإحسان واجب فى كلتا الحالتين .

ثالثاً : وهكذا، نرى مذهب فيلسوف الواجب فى حاجة للتعديل قليلا من ناحية التشدد فى الواجب ، ليكون أرحب صدراً وألين جانبا . وحسبنا من تشدده بلا ضرورة أنه لا يرضى من المرء أن يكون خيِّراً بطبيعته وعاطفته الطيبة ، بل بباعث الواجب وحده .

كما أنه حينما جعل الخير الأعلى فى الفضيلة وحدها ، يحتم أن تكون فضيلة بحتة غير مغرضة، وإن كان يرضى بالسعادة إن جاءت عفواً دون النظر إليها مطلقا

إنه مذهب جميل بلا شك ، ولكن هل من الضرورى الفصل بين الفضيلة والسعادة كما فعل ؟ أليس الأجمل ألا نحاول هذه التفرقة بينهما وهما متلازمان عادة !

رابعاً : يرى « كانت » أن البداهة والضرورة تقضيان علينا بافتراض حرية الإرادة وخلود الروح ووجود الله، وليس ذلك كما يقول « سانتهلير » إلا المخاطرة بحقائقها ، وكان فى الإمكان إثباتها بالمنطق والأدلة العقلية

بدل أن يجعلها فروضاً أو مسلّمات للعقل العملى تدعو إليها الحاجة ، وخاصة وطرق إثباتها علمياً وفلسفياً لا تعوزه كما لم تعوز غيره من الفلاسفة .

هذا ، ومهما يكن فقد رفع « كانت » من شأن الأخلاق ، وأشاد بالواجب دون غيره من البواعث الوضيعة ، كما أعلى من شأن الإنسانية فرقى بها إلى أعلى الدرجات . وبذلك صار مذهبه يستحق الإعجاب ، ويستأهل ما كان له من أثر عظيم فى القرن التاسع عشر استمر حتى الآن.

الأخلاق الحيوية

يراد بهذا الضرب من الأخلاق المذهب التى يرى أصحابه وجوب إقامة الأخلاق على أسس أو دعائم من علم الحياة[1] ، وإلى أنه بهذا يمكن أن تصبح علماً له منهجه وقوانينه العامة المستخلصة من الظواهر المختلفة المتعددة للحياة والأحياء .

وقد كان هذا المذهب من أهم المذاهب فى القرن التاسع عشر الذى كان من مميزات الأخلاق فيه بعدها عن الدين وما بعد الطبيعة ، اللذين كانا أساس الأخلاق فى العصور الأولى وصارا فى هذا العصر موضع شك شديد . وأعلام هذا المذهب كثيرون ، نكتفى بعرض ثلاثة منهم، هم : « هربرت سبنسر » الفيلسوف الإنجليزى ، و « فردريك نيتشه » الألمانى ، وميتشنيكوف الروسى .

---

(١) هو العلم الذى موضوعه الكائنات الحية، وهولهذا يشمل علوما متعددة : كعلم التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم الحيوان ، وعلم النبات .

سبنسر — SPENCER

رأى هذا الفيلسوف ، الذى لنا أن ندعوه بفيلسوف التطور ، أن من الممكن أن يستعان بقانون التطور وانتخاب الأصلح الذى وضعه « دارون » فى تفسير كل شىء فى الوجود ، فى تفسير العالم الداخلى النفسى والعالم الخارجى الاجتماعى ، فأخذ هذا القانون وتوسع فيه وجعله مبدأ يسير عليه فى الأخلاق .

إلا أنه لم ير بدأ فى هذا السبيل من الاستعانة بدراسات فلاسفة مذهب المنفعة والدراسات الاجتماعية ، فكان مذهبه حيويا فى أساسه ومنفعيا واجتماعيا فى تحليلاته وتفاصيله .

الحياة عند فيلسوفنا تعديل الكائن نفسه تعديلا مستمراً يناسب بيئته، واللذة أو السرور هى غاية الإنسان التى يطلبها لكنه كثيراً ما يضل سبيلها. لهذا، يجب أن نسلم أنفسنا للطبيعة أى للعلم الذى يعنى بكشف قوانينها ، وأن نخضع للقوانين الطبيعية العامة ، أى لقانون التطور والتكيف حسب الوسط الذى نحيا فيه ؛ وحينئذ نكون على ثقة بأننا نجد حتما اللذة التى ننشدها ، وأن سلوكنا هكذا سيحقق منفعة الفرد والمجتمع معا .

على أنه من التجوز فى الواقع أن ننادى بالخضوع لهذه القوانين ، لأن الإنسان ليس إلا ذرة من الطبيعة العامة ، والتكيف حسب الوسط آخذ مجراه شاء المرء أو أبى ، والوفاق بين السعادة الشخصية والسعادة العامة سيكون حتما شيئاً فشيئاً .

هذا بالإجمال هو مذهب « سبنسر » فى الأخلاق المبنى على علم الحياة وقوانين التطور العام ، والذى أخذ شهرة قوية فى التاريخ .

صلة مذهبه بمذهب ميل

لقد رأينا سابقا عند الكلام على « بنتام » كيف كان نقد « سبنسر » لمذهبه فى الأخلاق ، فكان من المنتظر أن نراه انتقل لمعسكر آخر غير معسكر فلاسفة المنفعة ، ولهذا يكون من العجب أن نراه على العكس مما كنا نظن أحد فلاسفتها وحملة لوائها .

حقيقة ، إنه أعاد لمذهب المنفعة شبابه ، وجعله أرحب مما كان ، وسنده بدعامة من فلسفة التطور ، وصار مذهبه فى الأخلاق مكملا لمذهب معاصره « ستيوارت ميل » . إلا إن هذا عالج الأخلاق فى الفرد والجماعة باعتبارهما خارجين ومستقلين عن الطبيعة .

على حين نرى « سبنسر » لا يفصل الأخلاق عن علم الكون و يعتبر الإنسانية من هذا العالم الواسع ، وتطورها تابع لتطور الكون العام مقياس الخير عنده هو اللذة التى يحسها المرء متى عمل عملا ملائما للوسط الذى يعيش فيه ، و بعبارة أدق المقياس هو تعديل الكائن نفسه حسب بيئته ، وآية ذلك مايجده من لذة ورضى نتيجة مساعدة العمل على هذا التعديل

وهو مثل « ميل » لا يرى تعارضاً بين المنفعة الخاصة والعامة ، بل من الممكن التوفيق بينهما فى سهولة و يسر ، لأنه بفضل قوانين التطور التى تقضى ببقاء الأصلح ، سنجد الفرد مضطراً حبا فى منفعته لأن يؤثر أحيانا على نفسه و يرعى الصالح العام .

وهكذا، سنرى الإيثار يصدر عن الأثرة، وسنرى حتما تحقق ما حلم به «ميل» وتمناه من الاتفاق بين منفعة الفرد ومنفعة الجماعة [1]؛ لأن المرء وقد فطر على غريزة الأثرة فى رأى «سبنسر» ، رأى أن منفعته ـ وهو يعيش فى مجتمع ـ فى الإيثار أحيانا ، فتعوده حتى صار غريزة ثانية مكتسبة .

سبنسر والحاسة الأخلاقية

ولا ينازع «سبنسر» فيما يقال الآن من أن الأخلاقية عامة وغريزية لدى الناس جميعا . نعم ـ كما يقول ـ إن كل فرد يحس منذ الطفولة بأن بعض الأعمال خير و بعضها شر ، غير معتمد فى ذلك على نتائجها الطيبة أو الأليمة ، ولكن هذا لا يمنع من القول بأنها مكتسبة بمر الأيام لا فطرية فى الإنسان ، مكتسبة بالتجارب التى كانت تنمو وتنتقل من جيل لجيل والتى كانت تظهرنا على أن ما حكمنا بخيريته من الأعمال كانت نتائجها طيبة دائما ، وأن ما حكمنا بشريته كانت عواقبه سيئة دائما .

ومن أجل هذا، يكون من الحق أن نقرر بأن الإنسان فى أول أمره كان يقيس الخير والشر بالنفع والضر ، و بفعل قانون التطور التدريجى الضرورى تغير نظر المرء للأعمال ، وصار يحكم بأن هذا خير لأنه خير فى ذاته دون تفكير فى النتيجة التى تعود منه .

وكيف هذا ؟ ذلك أن الأعمال النافعة كانت ولا تزال موضع التشجيع والمدح دائما ، و بعكسها الأعمال الضارة ، فانطبعت فى الإنسان

(١) جانيه وسياى ، ص ٤٦٩ وما بعدها.

هذه الفكرة وانتقلت من سلالة لأخرى ، وهى فى انتقالها تزداد رسوخا حتى ظن أنها طبيعية فطر الله الإنسان عليها، وماهى إلا مكتسبة بعامل الزمن والتجارب وقانون التطور العام

هذا ، ويتبين مما تقدم ، أن «سبنسر» بمافسر به الأعمال الأخلاقية أو بما عنى بتأكيده من أن المرء — شاء أو رضى — سائر بدافع غرزى للتوافق مع المجتمع ، إذ حياته لاتكمل إلا به وسعادته فى الانسجام معه ، بهذا، يهبط بالأخلاق عن مستواها، بل ذهابه إلى هذا يضاد الأخلاقية التى هى الاهتداء بهدى العقل لا السير حسب الغريزة كالحيوانات .

ثم ، إن التطور الذى يقول بأن الإنسانية ستنتهى إليه يؤول إلى عدم الشعور بالواجب أو الإلزام الأخلاقى الذى يحسه الإنسان ، ويدفعه إلى نوع معين من الأعمال ويبعده عن نوع آخر. وبعبارة أخرى ، نرى أن « سبنسر » بمحاولته دعم الأخلاق بعلم الحياة وقوانينه يعمل على هدمها ، إذا لا تقوم أخلاق لا إلزام ولا مسئولية فيها .

فى هذا هدم للأخلاق حقيقة من هذه الناحية ، ولأن القول بالتطور ينتهى إلى أن الفضيلة ليست إلا من نسج العصور ولا قيمة لها فى ذاتها ، كما لا يجعل للبحث الأخلاقى قيمة مادام الأمر لا يعدو التطور شئنا أم أبينا.

وبعبارة أخرى إن القول بأن الواجب ليس إلا نتاج الزمن ، يهيىء الأسباب للذين يحلوا لهم أن يتنكبوا سبيله ، متعللين بأن ليس عليهم جناح إن خرجوا عن بعض ما ورثناه من تقاليد وأوهام وآراء .

عند « نيتشه »

وصلنا الآن إلى ممثل أخلاق القوة ، الأخلاق التي تعتبر مظهراً قوياً من مظاهر الأخلاق الحيوية ، والتي لايزال لها أثرها الكبير في هذه الأيام التي نعيش فيها ، فقد قامت الحرب التي يصلى العالم بنارها منذ سنين على كثير من فلسفة هذا المذهب ومبادئه . ذلك هو « نيتشه » الفيلسوف الألماني المتوفى عام ١٩٠٠ م .

بمن تأثر « نيتشه » ؟

لقد تأثر الفيلسوف الأديب نشهادة كتابه الرائع : « هكذا تكلم زوادشت » ، ورسول القوة على اعتلال جسمه ، بكثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، شأنه في هذا شأن الباحثين والمفكرين جميعاً يتأثرون بمن سبقهم ويؤثرون فيمن يلحقهم ، كبيراً كان الحظ من ذلك أو صغيراً إلا أن تأثر فيلسوفنا كان كبيراً باثنين من معاصريه : أحدهما من بني جلدته وهو « شوبنهور ـ Schopenhauer » ، والآخر « دارون ـ Darwin » الإنجليزي المعروف بمذهب التطور الذي تأثر به « شوبنهور » ثم « سبنسر » كما رأينا من قبل .

وكان من تأثر « نيتشه » بدارون أن طبق مذهبه في الحياة على الأخلاق . فكما أن قانون الحياة هو تنازع البقاء وبقاء الأصلح ، لم لايكون الأمر كذلك في الأخلاق ؟ وكيف يتردد « نيتشه » في الانتفاع بفلسفة « دارون » وجعل الخير في القوه والشر في الضعف ، وإن جر

ذلك لرفض ما كان متعارفاً من الأخلاق التى لا تقوم على سيادة القوة، وهو الذى كان يطالب بخلق أناس ممتازين عن جميع النوع الإنسانى وإن ضحينا بأنفسنا وأبناء جنسنا [١] !

القيم الأخلاقيـة

ولا يرى «نيتشه» ما يراه رجال الدين من أن مرجع الحكم بالخيرية والشرية هو الله بأوامره ونواهيه، ولا هو الضمير أو العقل العملى العام لدى الناس جميعاً كما يرى «كانت» ؛ بل مرد ذلك فى رأيه إلى الطبيعة الإنسانية الخاصة وما فيها من غرائز، وبذلك يكون لكل طائفة متماثلة تقديرها الخاص للأعمال الأخلاقية.

وبعبارة أخرى، الأمر كما يقول «نيتشه» هو أن الناس هم الذين أقاموا الخير والشر وابتدعوهما لأنفسهم، وما اكتشفوهما ولا أنزلا عليهم بهاتف من السماء. وما دام الإنسان هو الذى قدر تلك القيم ولم يلهمها، فيجب أن تكون مختلفة لوجود فروق بين الناس تستدعى أن يكون العمل الواحد خيراً بالنسبة لهذا وشراً بالنسبة لذاك.

يجب أن نفهم أن هذا الذى هو عدل لهذا قد لا يكون عدلا للآخر، وأن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع هو خسارة محققة للرجل القوى الممتاز، وأنه بالإجمال كما يوجد فرق فى المرتبة بين إنسان وإنسان يجب أن يوجد فرق بين أخلاق وأخلاق [٢].

(١) هكذا تكلم زرادشت ص ٢٨٤، وهو أهم مؤلفات «نيتشه»، وقد عربه الأستاذ فيلكس فارس (٢) جانيه وسياى ص ٨٧ من ملحق تاريخهما للفلسفة الخاص بالعصر الحاضر، عن كتاب نيتشه المسمى «فيما وراء الخير والشر»

أخلاق السادة وأخلاق الكافة

ومن هنا، نجد نظريته فى تقسيم الأخلاق إلى أخلاق السادة، وأخلاق الكافة أو أخلاق العبيد ؛ أى الأخلاق التى فرضها السادة القائمون الأقوياء وخاصة الرومان ، والأخلاق الوضيعة التى تسود العالم اليوم ، والتى جاء بها الأجناس الذليلة المغلوبة على أمورها ، يعنى الشعوب الأسيوية وخاصة اليهود الذين خضعوا طويلا للنفوذ والحكم الأجنبى فتولد عندهم الضعف والخمول والاستخذاء .

الأخلاق الأولى تمجد الفتح والاستعمار ، وتحتقر الرحمة والتسامح والضعف والخضوع ، والملق والنفاق ، وسائر ما يمت للضعف بسبب . والأخلاق الأخرى تشيد بالتسامح والصبر والحلم والصفح والرحمة والإيثار ، وما إلى ذلك من الخلال التى بينها و بين العجز وشائج وصلات .

ولا يرى المسودون هذه الخلال فضائل عن اقتناع ، وإنما هم لعجزهم عن بلوغ شأو السادة يقلبون فى نظر « نيتشه » الحقائق ، ويسمون الأشياء بغير أسمائها ؛ فيسمون الصبر على الأذى ، والسكوت عن الانتقام للعجز صبراً وعفواً ، وخفض الجناح ولين الجانب من الضعف تواضعاً ، والقصور عن إدراك القوة والمجد قناعة ورضى . وهكذا يقلبون الأوضاع ويعكسون قيم الأعمال ، محاولين بذلك ستر عجزهم، والانتقام من السادة الأقوياء بجملهم بأخلاقهم خارجين عن الخلقية القوية .

الدين والأخلاق

لم يفت « نيتشه » أن يقرر أن تاريخ الأخلاق هو صراع بين هذين النوعين من الأخلاق ، وأن يشهّر باليهودية والمسيحية فى هذا السبيل ؛ لأنهما السبب الأصيل فى سيادة أخلاق الضعف والعجز والاستكانة . فكان من ذلك ما أصاب الإنسانية من شرٍّ وقفها طويلا عن التقدم .

إن المسيح لو بلغ من الكبر ما بلغه هو ، أى نيتشه ، لكان جحد تعاليمه الأخلاقية[1] والكهنة أعداء خطرون ، وما من حقد يوازى ما فى اتضاعهم من ضغينة ، وهم مكبلون بالأصفاد التى قيدهم بها المسيح ، وما أصفادهم إلا الوصايا الكاذبة ، وما كنائسهم إلا كهوف تنبعث روائح التعفن منها[2] ولهذا ليس الحكماء الكذبة إلا الكهان وجميع من سئموا تكاليف الحياة وكل من تجول فيهم أرواح النساء والمستخدمين[3] .

دعوته للثورة على أخلاق الكافة

ولهذا يجب إذا أردنا خيراً بالعالم أن نثور فى رأى « نيتشه » على أخلاق الكافة ، بأن نهدم كل قديم ونقف أمام كل عقيدة هرمة ضاحكين مستهزئين بالمعلمين والقديسين ، ولذلك كان يصيح فى أتباعه : « أى إخوتى ! حطموا هذه الالواح القديمة ولا تترددوا[4] .

---

(١) هكذا تكلم زرادشت ص ٦٠ (٢) نفسه ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) نفسه ص ١٦١ . (٤) نفسه ص ١٧١ ، جانيه وسباى « الملحق » ص ٨٨

ومن تحطيم هذه الألواح التي تحمل وصايا هذه الأخلاق ألا تساعد الناس على الكسل والعجز بالإحسان للمتسول ، والرحمة بالضعيف الذي يؤخر بضعفه ظهور الإنسان المتفوق . ها هو ذا نفسه يقول : «إذا ما رأيتم متداعياً إلى السقوط فادفعوه بأيديكم وأجهزوا عليه ... كل إنسان تعجزون عن تعليمه الطيران علموه على الأقل أن يسرع بالسقوط»[1]

ومما يدعم به «نيتشه» دعوته في تحطيم أخلاق الكافة أو أخلاق العبيد ، أن هذه الأخلاق بدعوتها للرأفة بالضعيف العاجز تفرض التساوي بين الناس مع أن الطبيعة جعلتهم درجات ، وأنها تعارض بما تدعو إليه قانون الطبيعة التي تنفي عنها الخبيث ولا تبقى إلا على الصالح .

ومن أجل ذلك، راه يخص ماسموه الاشتراكية والديمقراطية بوابل من نقده وسخطه ، لقيامهما على أساس واه متهافت على نفسه وهو فرض تساوي الناس جميعاً ، كما يمجد الحرب لأنها وسيلة فعالة في تطهير الإنسانية وظهور نوابغ الرجال وعباقرتهم .

تلك صورة فيها شيء من الجلاء والوضوح لأخلاق «نيتشه» ؛ ومنها نرى أنه كان شديد الوطأة على الضعفاء والعجزة ، وأنه كان مغالياً فيما طلب إلى الناس أن يكونوا عليه من شدة وقسوة ، كما نرى منها أن «هتلر» طاغية الحرب الماضية نزع عن قوسه في سياسته التي ترمي للعصبية

---

(١) هكذا تكلم زرادشت ص ١٧٨

البغيضة للجنس الآرى ولسيادة القوة فى أبشع صورها .

إلا أن هذا كله لا يمنعنا من القول بأن فى مذهبه فى الأخلاق حق كثير ؛ إذ يدعو إلى ألا يكون المرء ذليلا ، و إلى أن يرفع عن كاهله نير الاستعباد للغير .

ميتكتيكوف — Metchniktoff

*هذا طبيب وعالم روسى توفى عام ١٩١٦ ، بعد أن قضى شطراً من حياته بفرنسا ، التى قدرت جهوده فى العلم فمنحته عضوية الشرف فى مجمع باريس .

شغل هذا العالم أولا بعلم الحياة والطب ، ثم انتقل إلى الدراسة الأخلاقية ، محاولا أن يفسر الأخلاق و يحل مشاكلها ، مستعيناً بما درس من علوم . وألف فى هذا كتاباً سماه : « دراسات فى الطبيعة الإنسانية » ، فكان أحد المظاهر الأخيرة للأخلاق الحيوية ، ولفت ظهوره بقوة أنظار العلماء والفلاسفة فاهتموا به وقدروه قدره .

والفكرة الشائعة فى هذا الكتاب هى أن علم الحياة ، أو علم الطب بصفة خاصة . يستطيع أن يرسم لنا السعادة و يدلنا على الطريق الموصل لها ، إنه يرى أن الإنسان معذب لعدم انسجام طبيعته مع بيئته ، ولأنه فريسة لثالوث من الأرزاء الفادحة ، وهى : المرض ، والشيخوخة ، والموت[1] .

و بعد هذا ، يرينا عدم كفاية حل الدين أو الفلسفة المتفائلة لمشكلة الشر والخير ، وهو الأمر بالصبر والتعلل بالخلود ؛ وحل الفلسفة

(١) رجعنا فى هذا الكتاب إلى الملخص الوافى الذى قدمه لنا عند الأستاذ « بارودى » فى كتابه : « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر »

المتشائمة الذى ينتهى باليأس والانتحار فراراً من شقاء لا يحتمل ؛ ثم يذكر أنه لم يبق إلا الحل الذى يقول به العلم الحديث . هذا الحل المؤسس على المعرفة الحقة بالطبيعة وقوانينها ، به يمكن أن يظفر المرء بالسعادة التى يحلم بها ، إذا عمل على تحقيق الانسجام فى طبيعته[١] ، بالتوفيق بين غرائزه الفطرية و بين وظائفها المختلفة فى الحياة ، وعلى أن يتحد تماماً ببيئته .

إنه يجعل جل اعتماده على علم وظائف الأعضاء والطب ؛ فيرى أن فى مقدوره باستئصال المرض ، وجعل الشيخوخة مقبولة لا تنقص السعادة يبحث أسباب الشيخوخة الحزينة وتلافيها ، و بيان أن الموت أمر طبيعى لا بد منه فلا يجب أن يكون سبباً لألم[٢] لكن هذه السعادة التى تكون على هذا النحو سعادة فردية طبعاً ، ثم تكون عامة بفضل العلم وأخذ كل نفسه بما يقول به ليكون سعيدا .

هكذا يرى الدكتور « ميتكنيكوف » ، غير أنه نسى أو تناسى أن علم الطب لا تأثير له على البيئة الطبيعية وعلى كثير من عناصر البيئة الاجتماعية ، وهذه وتلك ذات أثر كبير على المرء وسلوكه وسعادته[٣] فكيف يكون ما يرجوه من الانسجام والاتحاد بالبيئة عاما، وليس ذلك خاصاً للفرد وحده ، بل يتوقف إلى حد كبير على الوسط الذى يعيش فيه !

ولهذا يقول الأستاذ « بارودى » بحق ، إن علم الطب كان وسيبقى

---

(١) بارودى ، الكتاب المذكور ص ١٢ وما بعدها .

(٢) واضح من هذا تأثره بالرواقية فى رأيه فى الموت .

(٣) المشكلة الأخلاقية ص ١٨

عديم التأثير على العوامل الخارجية والقوى الطبيعية الكبرى ، وإننا دائماً تحت رحمة تغير مهما كان فى الوسط الذى نعيش فيه[1] .

* * *

وأخيراً ، يتبين بعد ما تقدم من النقود التى وجهناها للقائلين ببناء الأخلاق على أساس حيوى على اختلاف ألوانهم ، أن علم الحياة عاجز وحده عن أن يكون أساساً للأخلاق .

إنه عاجز عن البت بين مختلف النزعات الأخلاقية التى تتنازع عصرنا ، و بين مختلف الغايات التى يمكن أن يتخذها الإنسان لنفسه من أعماله ، فضلا عن أن يكون قادراً على أن يقدم للإنسان الغاية التى يجب أن يعمل لها ، بينما هذا أهم ما يطلب من الأخلاق .

ذلك بأن المثل الأعلى للأخلاق القائمة على دعامة من علم الحياة هو حياة ذات توافق تام بين المرء وغرائزه و بيئته ، وهى حياة سعيدة لاجهد فيها ولا ألم كما يقول الذاهبون هذا المذهب فى الأخلاق لكنها مع هذا لا طرافة فيها تغرى المرء وتدفعه للأمام[2] .

الأخلاق الاجتماعية(*)

١ — بعد هذه المرحلة التى اجتازها علم الأخلاق كما رأينا ، نجد

(١) المشكلة الأخلاقية ص ١٧ (٢) نفسه ص ٢٣

(*) مراجعنا الرئيسية فى هذا البحث هى : الأخلاق وعلم العادات — La morale et la sciece des moeurs « للأستاذ لبى بروهل Lévy-Bruhl » باريس عام ١٩٣٧ ؛ والمشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر — Le problème moral et la penlée consitemporaine للأستاذ «بارودى — Parodi » ، باريس عام ١٩٣٠ ؛ و « التجربة الأخلاقية — L,expérience morale » للأستاذ « روه Rauh » ، باريس عام ١٩٣٧

الأخلاق فى دور اجتماعى قوى فى القرن التاسع عشر وهذا القرن العشرين ؛ إذا اشتدت محاولات العلماء بناء الأخلاق على علم الاجتماع ، بل — كما يقول الأستاذ « بارودى » — يظهر أنها اختلطت بعلم الاجتماع أو صارت جزءاً منه هو علم العادات .

ولعل مما تمتاز به الدراسات الأخلاقية فى هذا الدور تُعدها عما كان يعتبر أساً للأخلاق فى العصر القديم والعصور الوسطى وأوائل العصر الحديث من الدين ومبادئ ما بعد الطبيعة ، ثم ربط الأخلاق بالاجتماع ربطاً وثيقاً حتى ظلت جزءاً منه ، وأخيراً العمل الدائب على جعل الأخلاق علماً مستقلا له أسسه الخاصة به المستمدة من الملاحظات الأخلاقية نفسها[1]

أراد هؤلاء الباحثون الاجتماعيون أن يتجهوا فى الأخلاق إلى الواقع الثابت ، فرفضوا ماليس مسلماً به من المبادئ المختلفة أيا كان مصدرها ؛ وأن يجعلوا للأخلاق مثلا أعلى منتزعاً من الجماعة التى نعيش فيها ، وليس مستمداً من السماء وحدها أو من تفكير فلاسفة ما بعد الطبيعة . وقالوا إن سقراط مثلا كان معبراً بما دعا إليه من أخلاق عن رغبات وآمال الجماعة اليونانية حين ذاك ، وإن عقله الألمعى كان مرآة انعكست عليها تلك الرغبات والآمال ، فصاغها فى المبادئ التى أخذناها عنه متوهمين أنه اخترعها من نفسه اختراعا .

---

(١) بارودى ص ٣٥

وقالوا بما أن الوقائع والحقائق « Les faits » الأخلاقية أصلها الجماعة ، فمن الواجب ملاحظتها ودراستها فى الماضى والحاضر لتمييز الثابت منها من المتغير ؛ وحين نعرف ـ بالاستقراء ـ لماذا وفى أى النواحى تغيرت ، يكون من الممكن أن نستخلص منها القوانين الضرورية التى تفسر الماضى وتنير الحاضر وتصدق على المستقبل ، ونكون بهذه الدراسة الواقعية قد وصلنا إلى جعل الأخلاق علماً له أساسه من الظواهر الأخلاقية نفسها ، لا من مبادئ مفترضة غير يقينية من علم آخر كعلم النفس أو الحياة[1]

هذه خلاصة رأى أنصار الأخلاق الاجتماعية . وقد كان « أوجست كومت ـ Auguste Comte » ، الفيلسوف الفرنسي المعروف بأنه مؤسس الفلسفة الوضعية المتوفى عام ١٨٥٧ م ، أول من وجه الدراسات الأخلاقية هذه الناحية الاجتماعية ؛ ثم كان بعده « إميل دوركايم ـ E. Durheigm المفكر العظيم الفرنسي المتوفى عام ١٩١٧م ، و« ليفى بروهل Lévy Bruhle» المعاصر له ، وكلهم من الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين المعروفين فى هذا العصر ؛ وأخيراً كان منهم الأستاذ « بارودى » وسواه من مفكرى هذه السنوات الأخيرة .

هؤلاء هم أعلام هذه المدرسة الأخلاقية الاجتماعية فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، على اختلاف فيما بينهم فى بعض التفاصيل والنزعات على ما سنرى .

---

(١) بارودى ، ص ٣١ وما بعدها .

٢ — قلنا إن « كومت » كان أول من عزل الدراسات الأخلاقية عن الفلسفة ، ووجهها تلك الوجهة الاجتماعية ، وحاول أن يجعلها علما أو أن يصوغها صياغة علمية . وجاء بعده «دوركايم» « وليفى بروهل » فاعتنقا فكرته ، وسارا على منهاجه ، وأخذا فى إتمام عمله .

لقد كان « دوركايم » عماداً لمدرسة مقدامة تجمعت حوله ، من تلاميذه وأنصاره الذين تأثروا بدروسه فى جامعة « بوردو » ثم فى « السوربون » ، وكان بجانب هؤلاء المعجبين آخرون يقاومون مذهبه بلين حينا وشدة حينا آخر .

ففى الجمعية الفرنسية للفلسفة ، وفى مدرسة الدراسات العليا الاجتماعية ، وعلى صفحات مجلات ما بعد الطبيعة والأخلاق والفلسفة ، كان المفكرون لا يملون نقاش علاقات الأخلاق وعلم الاجتماع ، وهى مشكلة العصر [1] .

ويقوم مذهب « دوركايم » فى الأخلاق على الأسس التى ذكرناها سابقاً ، ومنها النظر إلى الأعمال الأخلاقية كما ننظر إلى الظواهر الاجتماعية فيطبق عليها التجربة والملاحظة ، وتدرس فى الماضى لشرح الحاضر وفهمه وتعليله ، وليكون من هذا قانون عام فى سلوك السبيل السوى ، دون أن نلجأ إلى علم آخر لتقرير ما نشاء من أخلاق .

إنه وتلاميذه يرون أن أكبر ضلال وقع فيه الماضى هو إرادة

---

(١) بارودى ، ص ٣٤ — ٣٥ .

استنتاج أخلاق صحيحة من أى علم كعلم الكون أو الحياة، أو تأسيس أخلاق حقة على مبادىء نظرية بحتة بوساطة اختراع رجل أو منطقه وفلسفته !

لكن «دوركايم» مع هذا الاتجاه القوى الواضح، نجده يميل إلى المذهب العقلى أو أن مذهبه ينتهى إلى مذهب عقلى على أساس اجتماعى .

إنه يرى أن العمل أو الحقيقة « Le fait » الأخلاقية تتحدد بطابع الإلزام والجزاء ، وأنه إذا اطرحنا الأفكار الآمرة والقواعد المفروضة والمسئولية لا تكون بعدُ أخلاق ، وأنه لا يراد أن تخضع الإنسانية لهذا النوع أو الأخر من السلوك بالإكراه ولكن بالاقتناع . إنه على العقل وحده يبنى عنده الفن الاجتماعى أو الأخلاق ، وإن للعقل كل الحرية فى تبرير هذا العمل دون ذلك ، وإن كان تبرير العمل الذى لا يرتكز على تحليل تاريخى يكون بناء فى الهواء [١] .

٣ — أما «ليفى بروهل» فإنه بدأ كتابه «الأخلاق وعلم العادات» بفصل عنوانه : « لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أخلاق نظرية » ، بل الأخلاق دائماً عادية ، أى نابعة من العادات [٢]. ومن الواضح أنه يريد بهذا البدء أن يقرر علاقة النظريات الأخلاقية الوثيقة بالجماعات وما يكون لها من عادات ؛ ولهذا يوافق « بول جانيه Paul ganet » على أنه من الخطأ فى تعليم الأخلاق البدء بالنظر منها قبل العملية، لأن من هذه نصعد

---

(١) بارودى ، ص ٦٦ وما بعدها .   (٢) ص ١٢ .

للنظرية وتقريرها . كما يوافقه أيضاً على أن مذاهب الأخلاق النظرية تختلف إختلافاً هيناً تارة وعنيفاً أخرى ، على حين تنتهى كلها بصفة عامة إلى تعاليم متشابهة فى الناحية العملية ، وهذه الظاهرة تلاحظ فى العصر القديم والعصر الحديث على سواء .

ها هم أولاء الرواقيون والأبيقوريون ، وبينهما ما بينهما من خلاف فى المبادىء النظرية ، ينتهون إلى الأمر بسيرة واحدة غالباً ، حتى « سنيك » الرواقى كان لا يبالى فى صيغه وتعابيره الأخلاقية أن يستمد من أبيقور أو زينون . وهذا ما جعل « شوبنهور » يعلن أنه من من الصعب تأسيس الأخلاق ، لكنه من السهل التبشير بها [1] .

وفيلسوف علم العادات لا يكتفى بالتحقق من هذه الظاهرة بعد استقراء طويل ، بل يبحث عن أسبابها التى ترجع فى رأيه إلى أن الأخلاق العملية تستمد من الجمعية ويجب أن ترضى الجميع . ولهذا يعمل الفلاسفة على أن تكون المبادىء العملية ، التى يحبون أن تكون هاديا فى العمل ، مقبولة من الضمير المشترك العام مهما اختلفوا فى النظريات . وإنه ليكفى فى رفض مبدأ من هذه المبادىء ، والحكم عليه بأنه باطل ، أن يكون متعارضاً وهذا الضمير [2] .

وإذن فعلى علم العادات يمكن أن يؤسس فن عقلى للسلوك ، كما يعتمد الطب على علم الحياة . وهذه الفكرة ، أعنى فكرة فن أخلاق عملى يقوم على علم العادات ، يراها الباحث منبثة فى كتاب « ليفى بروهل » من أوله إلى آخره .

(١) الأخلاق وعلم العادات ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٢) نفسه ص ٤١ .

من أجل هذا لا تكون الأخلاق بحاجة للتأسيس ، بل للكشف بالملاحظة والتحليل ورد الأمور إلى قوانينها [١] وإذا كنا نشعر بأن بعض الأعمال خير يجب إتيانها ، و بعضها بالعكس ، فذلك مأتاه الجماعة أيضاً وما ورثناه عنها من عقائد وعواطف وتقاليد لها سلطانها .

لأنه من الصعب أن ننكر أن القواعد والمبادىء الأخلاقية لأية جماعة من الجماعات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمجموع نظمها وعامة أحوالها ، لا فرق فى ذلك بين الشرق والغرب والجماعات الفطرية أو المتمدنة . حتى أن المثل الأعلى لأية جماعة هو التعبير عن حياتها ، مِثله فى هذا مِثل اللغة والدين والفن .

فالفيلسوف فى عمله هو واحد من كثيرين ، أحسوا ما أحس وفكروا فيما فكر ، لكنه استطاع أن يبين عن هذا الإحساس والتفكير بلغة واضحة ، فكان المعبر عن الجميع [٢] .

وأخيراً ، لنا أن نستنتج من كل ما تقدم ، أن جماعة حية لا تتفق وأخلاقا يختارها لها فيلسوف من عند نفسه ، لأن أخلاقها فى الواقع مستمدة من عاداتها وجزء متمم لمجموع الظواهر الاجتماعيه المتضامنة فيما بينها ، ولو عرض على هذه الجماعة أخلاق غيرها لما ارتضتها وجعلتها لها هاديا ومرشداً .

ثم إذا كان هذا الفن الأخلاقى العقلى ـ أى المبنى على علم العادات ـ لا يمدنا « بأخلاق » ولا يعرفنا أين هو الخير الأعلى ،

---

(١) الأخلاق وعلم العادات ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣

(٢) نفسه ص ١٩٦ ، ٢٧٠ ـ ٢٧١

وإذا كان لا يحل «المشكلة الأخلاقية» ؛ فإنه مع هذا يمدنا بنتائج هامة ، إذ بفضله يمكن أن نتحسس الحقيقة الأخلاقية «La réalité mprale» بين حدود من المستحيل تحديدها مقدما[١] .

على أن « ليفى بروهل » لم يفته أن يدلى برأيه فى عـلاج مسائل غاية الإنسان وقدَره والخير الأعلى ؛ فبين أن البحث فى هذه المشاكل العليا ونحوها الغير الأخلاق ، كما بعد الطبيعة أو ما بعد الأخلاق «La métamorale» إن أجيز هذا الإصطلاح ، وإن كانت هـذه المشاكل غير قابلة للحل وغريبة فى رأيه عن سيرة الحياة و غير ذات أثر عملى .

إنه لاجدوى من محاولة تعرف الغاية التى نسعى إليها ، لأن تحديد هذه الغاية ليس لنا بل الوسط هو الذى يحددها ويفرضها علينا ، كما أن الواجب ليس إلا نتاجا له ولهذا نراه نسبياً كالوسط نفسه .

وإنه وهم أن نظن أننا نستطيع أن نقرر ما نريد، وأن عقلنا وحده هو الذى يضع قيم الأعمال والأشياء ! إن الجمعية هى التى صاغتنا، ومنها نستمد الفـكرة عن الغايات المتنوعة ، وهى التى تحكمنا وتقودنا ممثلة فى شكل تقاليد وعادات[٢]

٤ — لعل لنا أن نأخذ مما تقدم أن علم الاجتماع يتشوف إلى ابتلاع الأخلاق ، وأن يجعل هذا الفرع من الفلسفة يتطامن حتى يكون علماً للعادات، وأن « دوركايم » انتهى إلى مذهب جمع فيه بين العقلية والاجتماعية

---

(١) الأخلاق وعلم العادات ص ٢٧٢

(٢) بارودى ، المشكلة الأخلاقية ، ص ٤٥ وما بعدها

ذلك،لأن رد الأخلاق إلى مجرد علم للعادات أمر مستحيل ، ولأن علم الاجتماع وحده سيظل عاجزاً عن أن يهدى وحده المرء فى السلوك ، فلا بد إذاً من الاعتراف بأن الضمير الفردى ـ مستعيناً بالتاريخ والعلم ـ جدير بتوجيه الوسط الاجتماعى وتأسيس القواعد الأخلاقية على العقل.

ولهذا يكون الخير والحق أن نوفق بين المذاهب القديمة وبين النتائج الحقة للبحوث الحديثة فى العلوم الاجتماعية ، لأنه ليس ضروريا ، لتكون الأخلاق وضعية أو واقعية ، أن نرفض كل نظر وتفكير غائى وكل مجهود لجعل السلوك معقولا .

وعلى هذا الأساس التوفيقى صدر الأستاذ « جوستاف بيلو — Gustave Belot » فى كتابه « دراسات فى الأخلاق الوضعية » ، إذ عمل على أن يفهم السلوك فهما تقترن فيه الحقيقة الاجتماعية « La réalité » بالعقلية « La rationalité » ، ومن الممكن لهذا أن يعتبر مذهبه مذهباً اجتماعيا وعقليا معاً [1] .

إن الأستاذ « بيلو » يحارب المذهب العقلى البحت كمذهب « كانت » ، كما يحارب الفهم الاجتماعى الصرف للأخلاق كفهم « ليفى بروهل » مثلا . إنه يرى أن الإنسان اجتماعى بطبيعته ، وأن عقله وعواطفه نمت فى وسط اجتماعى ، فمن الطبيعى إذاً ألا يستطيع عقله إقرار شىء أو تصوره مرغوبا فيه إلا ما يعترف بالحياة الاجتماعية ويرى فيها عنصراً من العناصر

(١) بارودى ص ٧٣ من كتابه سالف الذكر .

التي تكوّن الأخلاقية ، لكن المجتمع أو الجماعة الإنسانية وحدها لا تمثل طبيعة ثابتة يكون لها التأثير الحاسم على الأخلاق[1] .

٥ — وبعد ما تقدم من ضروب الأخلاق القائمة على الاجتماع ونقدها ، يرى الأستاذ « بارودى » بحق أنه يجب أن نعنى بالقوانين التي توصل العلم الحديث في هذا العصر إلى استخلاصها ، والتي ستمدنا بوسائل لها أثرها في إدراك غاياتنا . ولكن علم الاجتماع — كعلم النفس والحياة — لا يمكنه أن يقدم لنا وحده هذه الغايات أو الأسباب القاطعة للاختيار بينها ، وإن كان لا ينكر ما للجماعات من أثر في تكوين المبادىء الأخلاقية .

إن العلم يرينا حدود الممكن والمستحيل من الأعمال . ولكن بين هذه الحدود يجب أن نختار بطريقة أخرى — أساسها العقل — العمل الذي نبذل أنفسنا فيه والغاية التي نسعى لها . إننا مضطرون في الأخلاق أن نجعل مبدأ السير ضمير الرجل الفاضل الذي يتروى ويوازن ثم يحكم ، وأن نرفض مجاوزة هذا[2] .

لكن هذا ليس معناه وجوب عودة الأخلاق إلى ما كانت عليه قديماً من البناء على مبادىء سابقة عن كل تجربة ، فيستهدى المرء قبل العمل بمذهب من المذاهب العقلية المختلفة في الأخلاق . لا يريد هذا الأستاذ « بارودى » ، لأنه يرى أنه ليس بين مذاهب ما بعد الطبيعة

---

(١) بارودى ص ٧٦ ، ١٠١

(٢) المشكلة الأخلاقية ، ص ١٣٩ وما بعدها .

ما يقدم للحياة الأخلاقية فهما مرضياً مقنعاً أو يمكن تطبيقه عملياً[١] .

للمذهب الوضعي أو الواقعي الحديث الحق إذاً فى ألا يتخذ أساساً للأخلاق المذاهب الميتافيزيقية التى تزعم المقدرة على أن تحدد لنا نظاماً تاماً للواجبات والفضائل ، وأن يعتبرها مبهمة خادعة .

ولكن بدون موافقة العقل وامتحانه للحقائق الأخلاقية لن يوجد أخلاق ، لن يوجد فينا إلا رغبات فى مرتبة واحدة تتتابع وتتقاتل ، ما دام الحكم — وهو العقل — قد حيل بينه و بين البت فيها على ما يرى أشياع الأخلاق الوضعية أو الاجتماعية[٢] .

وهكذا ، لم ينجح الاجتماعيون فى محاولتهم جعل الأخلاق علماً يقوم على الاجتماع وحده . وربما كان من أسباب هذا أنهم عنوا جداً ببيان أثر المجتمع فى السلوك ومبادئه ، وأغفلوا ما قد يكون لبعض الأفراد العباقرة من قدرة على رسم الطريق للجماعة فى الأخلاق ، وعبثاً ما حاولوه من إثبات أن سقراط وأمثاله لم يكونوا إلا معبرين عن عادات أممهم وتقاليدها وميولها وأمانيها ، أى أن ما نعتقده عبقرياً لا يسبق أمته بل هى التى توجهه .

وهكذا ، ستظل الأخلاق بعيدة عن دائرة العلم المحدود بقوانينه ، وجزءاً من الفلسفة ، ما دام مدار بحثها الإنسان الذى — بما فطر عليه

---

(١) المشكلة الأخلاقية ، ص ١٤٤ ، ١٤٥

(٢) بارودى ، ص ١٦٢

من التغير وعدم الاستقرار والخروج عن المألوف — تأبى طبيعته أن تدخل فى دائرة قانون عام لا يتخلف كقوانين العلوم الطبيعية .

وهذا أخيراً ، ما وصلت إليه الدراسات الأخلاقية فى هذه الفترة القريبة على أيدى الأخلاقيين المعاصرين فى أوربا، وعلى رأسهم الأستاذ « بارودى » المفكر الباحث الفرنسى المعروف .

وبعد ، فهذا حال الدراسات الأخلاقية فى أوربا ، أما عندنا فى بمصر ، فإن الأخلاق عانت عصراً طويلا أزمة أخذت منها بالخناق وقضت على الدراسات الأخلاقية الحقة فى ذلك العصر . حتى كانت النهضة السياسية والعلمية ، فأخذ القادرون — من الذين ضموا الثقافة الغربية للثقافة العربية — فى الأخذ والترجمة عن مفكرى أوربا وفلاسفتها ، فكان من ذلك وبفضل الجامعة والأزهر أن أخذت هذه الدراسات فى الحياة ، وظهر فيها كتابات تبشر بخير كثير إن شاء الله تعالى .

كلمة عامة أخيرة

والآن ماذا نستنتج بعد هذه الرحلة الطويلة التى طوينا فيها أكثر من ثلاثين قرناً ، والتى انتقلنا فيها من عصر لعصر ومن أمة لأخرى ؟

لقد رأينا جهود الفلاسفة فى تعرف غاية النفس الإنسانية ووضع مبادىء يقوم عليها السلوك ، ورأينا لأمم الشرق القديمة فى هذا جهوداً موفقة ومبادىء قوية كانت من أسس الفكر الأوربى . رأينا فلاسفة

اليونان لايقنعون للإنسان إلا بالوصول للخير المطلق ، فهم يجعلونه الغاية ويرسمون له الطريق ، ويحاولون التوفيق بين هذين الأمرين االذين يشملهما هذا الخير المطلق وهما السعادة والفضيلة على صعوبة التوفيق بينهما فى كثير من ظروف الحياة .

ها هو ذا « سقراط » ومدرسته ، يجعلون الغرض الأول للإنسان الفضيلة ، ثم تجىء السعادة تبعاً لها ؛ وها هم أولاء الأبيقوريين وأمثالهم ، يجعلون السعادة الغاية من الحياة ، وما أدى إليها من الأعمال يعتبر فضيلة . على أن هؤلاء وأولئك ، كان رائدهم فى البحث هو العقل والنظر الصحيح .

ولما جاءت المسيحية جعل رجالها وفلاسفتها معرفة الخير والشر لله وحده ينزل به وحيه ، وبذلك أبعدت العقل عن ميدان البحث فى تقرير الفضائل والرذائل ، ورسمت لأتباعها أخلاقاً لا تتفق وما تتطلبه الحياة من جلاد وجهاد .

ثم كان الإسلام ومفكروه الذين أقاموا الأخلاق على أساس من الدين والفلسفة اليونية ، على اختلاف فيما بينهم فى الاعتداد بالدين أكثر أو بالفلسفة .

وأخيراً رأينا إفاقة أوربا من نومها ورَجْعها من جديد للعقل حريته وسلطانه فى البحث ، وكان ذلك على أيدى فلاسفة مختلفى النزعات ؛ فبعضهم أقام الأخلاق على أساس مما بعد الطبيعة ؛ ورأى بعضهم إقامتها على أساس من علم النفس وغرائزها وقواها وعواطفها العامة ؛ كما رأى

آخرون أن الإنسان لا يعيش منعزلا وحده ، فمن الحق عندما نريد معرفة غايته التي يجب أن يقصدها أن نتساءل عن غاية الحياة العامة بأسرها ، وأن نلاحظ قوانينها العامة ؛ ومن هنا كانت الأخلاق العامة أو أخلاق التطور التي يرى فلاسفتها أن القوانين الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا قوانين الطبيعة نفسها ، ولكنها بواسطة عوامل التطور وقوانينه الحتمية تسير شيئاً فشيئاً مع الأخلاقية الإنسانية إلى تقرير الوفاق بين الأنانية والإيثار ؛ وكان بعد هؤلاء جميعاً الذين حاولوا جعل الأخلاق علماً يقوم على علم الاجتماع وحده ، وهم العلماء والمفكرون بأوربا في العهد الأخير .

هذا ، ونحمد الله كثيراً على ما وفقنا له ، ونسأله العون وإدامة التوفيق لما فيه الخير ، وأن يهيىء لنا من أمرنا رشداً ؟

معجم بالأعلام الهامة

التي لم يسبق التعريف بها

ابن سينا : هو أبو على الحسين بن عبدالله المعروف بالشيخ الرئيس ، أشهر أطباء العرب ومن أعظم فلاسفتهم . ولد فى بلد قريب من بخارى عام ٣٧٠ هـ ، وتلقى العلوم العقلية والشرعية فى دار والده ، وظهر نضوجه العظيم فى سن مبكرة . ومع أنه استفاد فى الفلسفة من مؤلفات الفارابى ، فقد فاقه فى الشهرة إلى حد بعيد . وقد توفى عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن ترك لنا فى الطب والفلسة كتباً لها خطرها .

« أبيلارد — P. abelard » : فيلسوف فرنسى لاهوتى توفى عام ١١٤٢ م ، عن ثلاثة وستين عاما . وكان فى فلسفته يمزج اللاهوت بالفلسفة محاولا التدليل عقليا على أصول المسيحية وصحة أسرارها ، فكان من أثره أن حُبب للناس دراسة الفلسفة لذاتها .

الجنيد : أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد الخزاز ، وأصله من نهاوند ومولده ومنشؤه بالعراق . وكان كما يقول ابن خلكان : شيخ وقته وفريد عصره ، ومن قوله: مذهبنا هذا مقيد بالأصول «الكتاب والسنة». وكانت وفاته عام ٢٩٧ ، وقيل عام ٢٩٨ هـ ببغداد .

الجوينى : هو أبو المعالى عبد الملك بن أبى محمد عبدالله الملقب بضياء الدين المعروف بإمام الحرمين . كان متفننا فى العلوم من الأصول والفروع، وعرف بأنه إمام الحرمين لأنه جاور بمكة وبالمدينة يدرس ويفتى . وكانت ولادته فى المحرم عام ٤١٩ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

الحلاج : هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج من بلاد فارس، وكان يدعى المشاركة فى كل علم ويشطح كالصوفية فى مناسبات كثيرة ، حتى افتتن به الناس وذهبوا فى أمره مذاهب كثيرة . كما اختلف المتكلمون والفقهاء والصوفية فى أمره ، فنسبه جماعة للقول بالحلول وأوجبوا قتله لكفره ، فأمر الخليفة العباسى المقتدر بالله فضرب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه ، وصلب ثم أحرقت جثته ، وكان ذلك عام ٣٠٩ هـ .

افلوطين — Plotin : هو مؤسس الافلاطونية الحديثة ، وقد ولد بمصر بالوجه القبلى ومات بروما عام ٢٧٠ م حيث كانت مدرسته التى كان يعلم فيها مذهبه .

أمونيوس ساكاس — Ammonios saccas : أحد الذين ارتدوا عن المسيحية بعد أن اعتنقوها ، وأحد الذين تعمقوا فى دراسة الفلسفة الافلاطونية . وكان أستاذاً لافلوطين الإسكندرى الذى يلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى ، وتوفى عام ٢٤١ م

بروتاجوراس — Protagoras : أحد السوفسطائيين الإغريق،

وعاش من عام ٤٨٥ إلى عام ٤١١ ق.م . درس ما كان معروفاً في عصره من المعارف العامة وخاصة الخطابة ، وانتهت به دراسته إلى القول بأن الإنسان باعتباره فرداً هو مقياس كل شيء ، وإلى الشك في وجود الآلهة . ولهذا اتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام فركن إلى الفرار ، ولكن ذلك لم ينجه من الموت إذ مات غريقا أثناء فراره .

بنتام — Bentham : مشرع إنجليزى معروف ، ولد في لندره عام ١٧٤٨ م ومات عام ١٨٣٢ ، وكان يريد من دراسته أن يكون محاميا ، لكن عيوب القانون وسوء تطبيقه بالمحاكم حمله على أن يخصص حياته لإصلاحه. وكان المبدأ الأساسي عنده في الأخلاق والتشريع هو المنفعة وحدها ، وقد جاءه هذا المبدأ من مطالعته لكتاب « في العقل » للفيلسوف الفرنسي « هِلفِسْيُوس » .

دارون — Darwin : هو العالم الطبيعى الإنجليزى الأشهر وفيلسوف النشوء والارتقاء ، ولد عام ١٨٠٩ ومات عام ١٨٨٢ م . وقد ساعده على عمل مؤلفه الكبير المسمى « أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعى » أن اشترك في رحلة إلى شواطىء أمريكا الجنوبية دامت من عام ١٨٣١ إلى ١٨٣٦م ، إذ جمع فيها المواد الأولى لهذا العمل العظيم ، وقد كان لمذهبه أثر كبير في نواح مختلفة من فروع المعرفة حتى في الأخلاق .

دونس سكوت ـ Duns scotus . أحد مشاهير رجال الدين الانجليز فى القرون الوسطى ، ومات عام ١٣٠٨ بعد أن نال شهرة كبيرة جعلت له أشياعاً وتلاميذ ومدرسة تخالف مدرسة «توماس أكويناس» فى كثير من المسائل فى الدين والاخلاق ، كما كان بعدُ بين المعتزلة وأهل السنة فى مسألة الحسن والقبح .

ديكارت ـ Descarts : أكبر الفلاسفة الفرنسيين ، عاش من عام ١٥٩٦ إلى عام ١٦٥٠ م ، كما يعتبر من أقوى العبقريات التى ظهرت فى كل فروع المعرفة الانسانية ، وهو صاحب مذهب الشك فى كل شيء قبل البحث ليكون وسيلة للحقيقة ، ووضع فى هذا كتابا يبين منهجه الخاص فى البحث . وله غير هذا الكتاب من المؤلفات كتاب تأملات فى الفلسفة الأولى » وهو أهم كتبه كلها ، ويعتبر بمنهجه فى البحث ومؤلفاته مؤسس الفلسفة الحديثة .

ديموكريت ـ Démocrite : أحد فلاسفة الإغريق الذين عاشوا فى القرن الخامس ق م ، ومؤسس مذهب الجواهر التى لا تتجزأ ، إذ جعلها أصل العالم تتكون عنها الموجودات بتحركها إلى الجهات المختلفة وتلاقيها واتحادها على أنحاء لا حصر لها . ويعتبر فى الأخلاق صاحب المذهب الذى استفاد منه أبيقور وشاد عليه مذهب المعروف .

ديوجين ـ Diogène : أحد رجالات المدرسة القورينائية المشاهير ٤١٣ ـ ٣٢٤ ق . م » ، وقد عاش لا تملك من الدنيا كما يقال إلا الدّن الذى

يأوى إليه وعصا وجرابا وطاساً يشرب بها ، وهو الذى ينسب إليه أنه كان يدور فى النهار ومعه مصباح باحثاً عن رجل !

جُورْجياس ـ Gorgias : أحدالسوفسطائيين الإغريق ،ولدفى بلد من أعمال صقلية عام ٤٨٥ وتوفى عام ٣٨٠ ق م . وقد عنى فى دراسته بالطبيعة واللغةوالبيان ، ونفعه هذا النوع من الدراسة فى حياته العملية ، فكان عَلَم زمانه فى اللسن والفصاحة .

زينون ـ Zénon : فيلسوف إغريقى ومؤسس المدرسة الرواقية ، عاش من عام ٣٦٠ إلى عام ٢٦٣ ق م ، وكان فى أول أمره تاجراً ثم صار من تلاميذ المدرسة الكلبية ورئيسها أخيراً . ولم يبق من كتابه إلا بعض عناوين وأسماء

ستيوارت ميل ـ S. mill : فيلسوف واقتصادى أنجليزى ، ولد عام ١٨٠٦ ومات بفرنسا عام ١٨٧٣ م . وقد خدم بكتاباته وتفكيره قضية العقل والحرية ، وكان لمؤلفاته من النجاح الكبير فى فرنسا ما لا يقل عن نظيره فى انجلترا .

شيشيرون ـ Cicéron : أعظم الخطباء اللاتنين «١٠٧ـ٤٤ق م » . وكان أول أمره محامياً عاديا ، ولكنه وصل إلى أرقى المناصب فى الجمهورية الرومانية ، حتى لقب « أب الشعب » للاعجاب الكبير بخدماته ، ويعتبر أكبر الخطباء وأشدهم تأثيراً ونفوذاً ببلاغته . وكان حينما لا يكون

فى الحكم ، يتسلى بالفلسفة التى عرض أفضلها فى لغة جميلة بلغت حد الإعجاب

شافتسبرى ـ Shaftcspury : فيلسوف إنجليزى « ١٦٧١-١٧١٣ » كان تلميذاً لـ « لوك ـ Locke » الفيلسوف الإنجليزى المتوفى عام ١٦٣٢ م. وله من المؤلفات كتابه المسمى : « بحوث فى الفضيلة » .

الشهرستانى ـ هو أبو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم . كان مبرزاً فى الفقه وفى الكلام على مذهب الأشعرية ، وكتابه فى الملل والنحل جيد ثقة فى موضوعه ، على بعض أخطاء فيه ، وخاصة فيما يتصل بالفلسفة اليونانية ورجالها . وقد توفى عام ٥٤٨ هـ .

شوبنهور ـ Schopenhauer : فيلسوف ألمانى شهير عاش من عام ١٧٨٨ إلى عام ١٨٦٠ م . ورث عن أبيه قوة الخلق والإرادة ، وعن أمه الذكاء المرهف الذى كانت شهيرة به . على أنه لاقى من هذه الأم قسوة وعنتاً كبيراً كان السبب مع حرمانه من حياة الأسرة ـ إذ لم يتزوج وعاش وحيداً حياته كلها ـ فيما طبع عليه من تشاؤم ظهر أثره فى فلسفته حتى ذهب إلى أن العالم شر كله ، وهو ملىء بألوان الشقاء والعناء .

فسپاسيان ـ Vespasien : أحد أباطرة الرومان الذين كان عهدهم زاهراً مجيداً وإن نسب إليه شىء من القسوة . وقد ولد فى العام السابع الميلادى وصار امبراطوراً عام ٦٩ م ، وينسب إليه أنه كان يقول : « إن

الإمبراطور الرومانى يجب ألا يموت إلا واقفاً » ، يريد بذلك وجوب قضاء العمر فى العمل لمجد بلاده .

فورفوريوس ــ Porphyre : هو مؤلف كتاب إيساغوجى المشهور فى الأزهر وغيره ، وقد جعله مدخلا لدراسة منطق أرسطو . وكانت ولادته بمدينة صور عام ٢٣٣ م ومات بروما عام ٣٥٠ م . وقد خلف أستاذه افلوطين فى إدارة المدرسة الافلاطونية الحديثة .

فيثاغور ــ Pytahgore : فيلسوف رياضى أغريقى عاش فى القرن السادس ق م . وقد ولد بساموس من آسيا الصغرى على شك لا يكاد يؤبه له فى وجوده ، وكان يعتقد بتناسخ الأرواح ، ويدعو فى مذهبه للزهد والإعراض عن الدنيا ، حتى إنه كما يقال حرم على أتباعه أكل اللحم ، وهو صاحب الرأى القائل بأن أصل العالم العدد .

القفطى ، هو أبو الحسن على بن يوسف القفطى نسبة إلى قفط بكسر القاف من بلاد الصعيد . وقد رحل إلى بيت المقدس وأقام بها ، وتولى القضاء بحلب ، وتوفى عام ٦٤٦ هـ .

كانت ــ Kant : ولد هذا الفيلسوف ، الذى يعتبر مع « ليبنتز » أكبر الفلاسفة الألمان وأحد سادة التفكير الإنسانى ، عام ١٧٢٤ وتوفى ١٨٠٤م . وهو الذى رأى أن يأخذ فى امتحان العقل الإنسانى ليعرف مدى قدرته على تعرف الحقائق ، فأخضعه لامتحان دقيق ، ومن هنا عرف مذهبه

بمذهب الفلسفة النقدية . وكان لهذه الفلسفة على من جاء بعده من الفلاسفة إلى اليوم أثر كبير ؛ فالكل قد تأثر بها ، وإن اختلفت الحظوظ من هذا التأثر .

مالبرانش — Malebranehe : أحد الكتاب الكبار ، والفلاسفة الذين امتازوا بالعمق فى التفكير ، ولد عام ١٦٣٨ وتوفى عام ١٧١٥م . وكان أحد تلامذة « ديكارت » النابهين ، وأهم مؤلف له هو كتابه المسمى « البحث عن الحقيقة » .

موسى بن ميمون — هو الفيلسوف اليهودى الأندلسى الشهير ، ولد فى مارس عام ١١٣٥ بمدينة قرطبة ، أعظم مدن الأندلس ومركز العلم ، من أب كان من العلماء المتميزين فى العلوم الدينية اليهودية والفلسفية أيضاً . أما المترجم فكان علماً فى علوم الدين وعلوم الأوائل ؛ وبلغ من تعمقه فى هاتين الناحيتين أن شرح «التلمود» وعمل جهده على توضيح مشكلات الدين والفلسفة وعلى التوفيق بينهما ، وتلك مهمة لم يكن فى مقدور غيره أن يقوم بها .

وقد اضطرته ظروف معروفة للهجرة مع أسرته إلى مصر ، فجاءها واستأنف حياة علمية مثمرة سنين طوالا قضاها فى المحاضرة والتأليف فى الدين والفلسفة ، حتى توفى فى حدود عام ٦٥٠ هـ ، ودفن بطبرية بفلسطين

بين قبور عظماء بنى إسرائيل حسب وصيته ، كما يذكر « القفطى » فى تاريخ الحكماء .

ومن بين المؤلفات التى تركها هذا الفيلسوف نجد كتابه المعروف لدى الباحثين فى الفلسفة الإسلامية المسمى « دلالة الحائرين » ، وهو أهم مؤلفاته الفلسفية ، ويعتبر ذروة التفكير اليهودى الفلسفى فى القرون الوسطى .

هتشون — Hutcheson : فيلسوف أخلاقى ، ولد فى إيرلندا عام ١٦٩٤ وتوفى عام ١٧٤٧ م ، ومن أهم مؤلفاته كتابه المسمى « قواعد الفلسفة الأخلاقية » .

هيبياس — Hippias : أحد السوفسطائيين الإغريق المعاصرين « لسقراط » ، وقد سمى « افلاطون » اثنين من محاوراته باسمه ؛ الأولى تبحث فى الجمال ماهو ، والثانية فى أن الإنسان لايمكن أن يعمل الرذيلة بإرادته الحرة .

هيجيسياس — Hégésias : فيلسوف إغريقى من رجال المدرسة القورينائية التى أسسها « أريستيب » القورينائى . وقد غلا فى تطبيق مذهب اللذة الشخصية والنصح بالانتحار تخلصاً من آلام الحياة ، فحكم عليه بالنفى وأغلقت المدرسة من بعده .

هر برت سبنسر — H. spencer : فيلسوف إنجليزى « ١٨٢٠ — ١٩٠٣ » ، ويقوم مذهبه على أن الأشياء وصلت إلى الحالة التى نراها عليها الآن بفعل الزمن والتطور ، كما تقوم طريقته فى البحث على جمع الظواهر واستقرائها واستخلاص قانون عام منها ، والشرط الأساسى لذلك دقة الملاحظة وحرية العقل وتخلصه من الأفكار الموروثة التى تعوق عن البحث الحر الجرىء .

هزيود — Hésiode : شاعر إغريقى عاش بعد عصر « هومير » فى القرن الثامن ق م . وقد امتاز بأشعاره ذات الطابع الدينى الأخلاقى وبمحاولة التعليل والتدليل على ما يقول . ومن أشعاره ديوان سماه « الأعمال والأيام » ، ملأه حكما وأمثالا وعظات .

هيلفيسيوس — Helvétius : فيلسوف فرنسى « ١٧١٥ — ١٧٧١ م » ، عاش فى بيئة تزخر بالفلاسفة والموهوبين من ذوى العقول الكبيرة ، ومذهبه فى الأخلاق يوحّد بين الإنسان والحيوان فى أن كلا منهما يطلب ما يعتقده نافعاً له ، ومع هذا فقد كان فى سيرته الخاصة فاضلا لا يعلق بفضيلته شك ولا جدال .

هوبز — Hobbes : هو « توماس هوبز » أحد الفلاسفة الإنجليز « ١٥٨٨ — ١٦٧٩ م » ، ومذهبه فى الأخلاق لا يدل على إصابته فى التفكير ؛ لأنه يرى أن الإنسان فى الأصل عدو للإنسان ، وأن السلام

لا يمكن الاحتفاظ به فى هذا النظام الاجتماعى إلا تحت ظل الاستبداد المطلق .

هومير — Homère : هو أول شاعر إغريقى ، ولا يعرف شىء يقينى عن حياته إن صح وجوده ، غاية الأمر أن الأساطير تمثله لنا رجلا أعمى ينتقل من بلد لآخر ، منشداً هاتين القصيدتين اللتين خلدتا اسمه على مر الأجيال ؛ سواء أكانتا له وحده ، أم لشعراء عدة كان هو أحدهم فأضيفتا إليه لأنه كان أحدثهم ولأنه قام بجمعهما وإنشادهما .

هيراكليت — Héraclite . أحد فلاسفة الإغريق الذين ينتسبون للمدرسة الطبيعية ، التى حاولت تفسير الكون ونشأته برجعه إلى عنصر واحد هو الماء والهواء أو النار أو التراب ، وكانت النار على رأيه هى العنصر الأول الذى تتكون عنه الأشياء ، وقد عاش فى القرنين السادس والخامس ق م .

على الرغم من بذل الجهد فى التصحيح وقعت هنات قليلة مطبعية ، وبخاصة فى رسم بعض الكلمات الأجنبية ، فنعتذر عنها .

المراجع الأفرنجية

1 Justave le Bon: Les premières civilisation, paris, 1889.
2 Masson-Oursel: La philosophie en Orient, Paris, 1938.
3 Moret: Le Nil et la Civilisation Ègypiènne, Paris.
4 Marion: Leçon de morale, Paris, 1927.
5 Challaye: Philosophie scientifique et phi. morale, Paris.
6 Le monothèisme ou La verité morale,
تأليف الحاخام ميشيل ماير ، طبع باريس عام ١٩٠٠ م
7 Janet et Séalles: Histoire de la philosophie, Paris, 1932.
8 Léon Robin: Le morale antique, Paris, 1938.
9 E. Boutrux: Etudes d'histoire de la philosophie, Paris, 1925.
10 F. Savisson: Essai sur la métaphysique d'Aristote,
11 Epictète: Le mannel.
12 Cuviller: Manuel de philosophie, Paris, 1938.
13 Carra de Vaux Les penseurs de l'Islam, Paris, 1923.
14 Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.
15 Descartes: Discours de la méthode, Paris, classique Larousse.
16 H. Joly: Malebranche, Paris, 1901.
17 Lévy Bruhle: La morale et la sciencé des moeurs, Paris, 1937.
18 Parodi; Le problème moral et la pensée comtemporaine, Paris, 1930.
19 Rnuh; L'expérience morale, Paris, 1937.
20 Spinoza; Éthique, traduction Th. Appuhn. Paris.
21 Spinoza: Traité de la réforme de l'entendement, traduction A, Koyre, Paris, 1938.

المراجع العربية

١ تاريخ مصر لهنرى برستيد ، وتعريب الدكتور حسن كمال الطبعة الأولى .

٢ الملل والنحل للشهرستانى طبع المطبعة الأدبية بمصر ، الطبعة الأولى :

٣ كتاب الحوار لكونفشيوس ، وترجمة الأستاذ محمد مكين الصينى نشر المكتبة السلفية بمصر .

٤ موسى بن ميمون ، للدكتور إسرائيل ولفنسون نشر لجنة التأليف والترجمة بمصر عام ١٩٣٦ م .

٥ تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم .

٦ المواقف للأيجى وشرحها للسيد الجورجانى ، طبع مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٢٥ هـ .

٧ المقاصد لسعد الدين التفتازانى ، طبع الأستانة عام ١٢٧٧ هـ .

٨ المحصل فى علم الكلام للرازى وتلخيصه للطوسى ، نشر الخانجى بمصر عام ١٣٢٣ هـ .

٩ محاورات أفلاطون ، تعريب الأستاذ زكى نجيب عن الإنجليزية ، نشر لجنة التأليف والترجمة بمصر ١٩٣٧ م .

١٠ كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ، تعريب لطفى السيد باشا

١١ المدخل فى الفلسفة للأستاذ أزفلد كولبه ، وتعريب الدكتور أبى العلا عفيفى عن الألمانية ، نشر لجنة التأليف والترجمة ، عام ١٩٤٢ م .
١٢ جمهورية افلاطون ، تعريب حنا خباز عن الإنجليز ، مطبعة المقتطف سنة ١٩٢٩ .
١٣ الخلاصة اللاهوتية لتوماس الأكوينى ، تعريب الأب بولس عواد عن اللاتينية ، طبع بيروت عام ١٨٨٧ م .
١٤ الأدب الكبير لابن المقفع ، نشر المرصفى عام ١٣٣١ هـ .
١٥ أدب الدنيا والدين ، لأبى الحسن البصرى الماوردى ، طبع بولاق عام ١٩٠١ م .
١٦ طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، طبع المطبعة الوهبية بمصر عام ١٢٩٩هـ .
١٧ أخبار الحكماء للقفطى ، نشر الخانجى بمصر عام ١٣٢٦ هـ .
١٨ تهذيب الأخلاق لمسكويه ، المطبعة الحسينية بمصر عام ١٣٢٩ هـ .
١٩ مبادىء الفلسفة القديمة للفارابى ، نشر المكتبة السلفية بمصر عام ١٩١٠ م .
٢٠ آراء أهل المدنية الفاضلة للفارابى ، طبع « ليدن » عام ١٨٩٥ م .
٢١ تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقى ، طبع الهند .
٢٢ دائرة المعارف الإسلامية ، لجماعة من المستشرقين فى مواد مختلفة .
٢٣ رسائل إخوان الصفاء طبع مصر عام ١٩٢٨ م .

٢٤ تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف « دى بور » وتعريب الأستاذ أبى ريده ، نشر لجنة التأليف والترجمة بمصر .

٢٥ الفوز الأصغر لمسكويه ، طبع بيروت عام ١٣١٩ ﻫ .

٢٦ النجاة لابن سينا ، نشر الكردى بمصر عام ١٣٣١ ﻫ .

٢٧ الإشارات له أيضاً ، طبع « ليدن » عام ١٨٩٢ م .

٢٨ مقالات فلسفية قديمة ، نشر اليسوعيين ببيروت عام ١٩١١ م .

٢٩ الإحياء للغزالى طبع مصر عام ١٣٢٦ ﻫ .

٣٠ معارج القدس له أيضاً طبع مصر عام ١٣٤٦ ﻫ .

٣١ ميزان العمل له أيضاً طبع مصر عام ١٣٤٢ ﻫ .

٣٢ الأربعين فى أصول الدين له أيضاً ، نشر الكردى عام ١٣٤٤ ﻫ .

٣٣ المنقذ من الضلال له أيضاً ، نشر دمشق عام ١٩٣٤ م .

٣٤ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصفهانى ، طبع بيروت عام ١٣١٩ ﻫ .

٣٥ قصة حى بن يقظان لابن الطفيل ، طبع دمشق عام ١٩٣٥ م .

٣٦ قطعة من رسالة تدبير المتوحد لابن الطفيل ، مخطوطة بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٢٩٠ أخلاق .

٣٧ المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، نشر دوزى بأوربا .

٣٨ الفتوحات المكية لابن عربى ، طبع الحلبى بمصر .
٣٩ الفصوص له أيضاً شرح القاشانى ، طبع الحلبى بمصر ١٣٢١ هـ .
٤٠ الذخائر والأخلاق للأشبيلى، طبع المطبعة الوهبية بمصر عام ١٢٩٨ هـ .
٤١ إرشاد العباد لزين الدين المليبارى ، طبع المطبعة الشرفية بمصر عام ١٣١٧ هـ .
٤٢ مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ، طبع الهند عام ١٣٥٦ هـ .
٤٣ مكارم الأخلاق لرضى الدين الطبرسى ، طبع المطبعة الخيرية بمصر عام ١٣٠٣ هـ .
٤٤ موعظة المؤمنين للقاسمى الدمشقى ، نشر الكردى بمصر عام ١٣٣١ هـ .
٤٥ هكذا تكلم زرادشت ، تعريب الأستاذ فيليكس فارس ، مطبعة البصير باسكندرية عام ١٩٣٨ م .
٤٦ مذكرات الأستاذ سانتلانا الفلسفية المخطوطة بمكتبة الجامعة المصرية .

الفهرس

صفحة

٤ مقدمة

١٢ تمهيد فى أهمية دراسة تاريخ الأخلاق

الأخلاق فى الشرق القديم

١٤ فى ما

عند الهنود

٢٨ عند الفرس

٣٠ عند الصينيين

٣٥ عند الإسرائيليين

الأخلاق عند الإغريق

الدور الأول

٤٢ هومير

٤٤ هيزيود

٤٥ الحكماء السبعة

٤٦ الفيثاغوريون

٤٧ هيراكليت

٤٨ ديموكريت

٤٩ السوفسطائيون

الدور الثانى

٥٩ سقراط

٧٥ افلاطون

٨٦ ارسطو

الدور الثالث

١٠٢ القورينائيون

صفحة

١٠٦ الأبيقوريون

١١٥ الكلبيون

١١٦ الرواقيون

١٢١ الأبيقورية والرواقية بروما

١٤١ الافلاطونية الحديثة

١٤٤ الطابع العام للأخلاق الأغريقية

الأخلاق فى القرون الوسطى

١٤٨ الأخلاق فى المسيحية

١٦٠ الأخلاق فى الإسلام

١٦٩ الكندى

١٧٣ الفارابى

١٧٩ إخوان الصفاء

١٨٦ مسكويه

١٩٢ الغزالى

٢٠١ ابن باجه

٢٠٧ ابن طفيل

٢١٤ ابن عربى

٢٢١ بعد عصر الفلاسفة

الأخلاق فى العصر الحديث

٢٢٦ النهضة بأوربا وعواملها

٢٣٠ أخلاق مابعد الطبيعة

٢٣١ ديكارت

٢٣٧ مالبرانش

صفحة

٢٤٣ سبينوزا
٢٥١ الأخلاق النفسية
٢٥٢ هوبز
٢٥٤ هيلفسيوس
٢٥٥ بنتام
٢٦٠ ستيوات ميل
٢٦٥ شافتسبرى ، هتشسون ، سميث
٢٦٨ كانت

الأخلاق الحيوية

٢٧٨ سبنسر

صفحة

٢٨٢ نيتشه
٢٨٧ ميتكنيكوف

الأخلاق الاجتماعية

٢٨٩ مايراد بها
٢٩٢ كومت — دوركايم
٢٩٣ لبفى بروهل
٢٩٧ جوستاف بيلو
٢٩٨ بارودى
٣٠٠ كلمة عامة أخيرة
٣٠٣ معجم بالأعلام الهامة

من كتب المؤلف

١ — مباحث فى فلسفة الأخلاق ، الطبعة الثانية عام ١٩٤٨

٢ — فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية ، مطبعة الرسالة عام ١٩٤٥ م

٣ — تاريخ الأخلاق ، الطبعة الثالثة بدار الكتاب العربى بمصر سنة ١٩٥٣

٤ — ابن رشد الفيلسوف ، نشر الحلبى بمصر سنة ١٩٤٥

٥ — العقيدة والشريعة فى الإسلام للمستشرق جولدزيهر ، ترجمة عن الفرنسية بالاشتراك مع آخرين ، نشر دار الكاتب المصرى سنة ١٩٤٦

٦ — تاريخ الفلسفة فى الشرق للأستاذ ماسون ـ أورسيل ، ترجمة عن الفرنسية ، ونشر دار المعارف بمصر عام ١٩٤٦

٧ — المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية للمستشرق ليون جوتييه ، ترجمة عن الفرنسية ، مطبعة الرسالة سنة ١٩٤٥

٨ — آراء فيلون الأسكندرى الدينية والفلسفية ، للأستاذ إميل برهييه ، ترجمة عن الفرنسية بالاشتراك مع الأستاذ عبد الحليم النجار ، نشر الحلبي بمصر سنة ١٩٥٣

٩ — الأموال ونظرية العقد فى الفقه الإسلامى مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته ، بحث مقارن ، دار الكتاب العربى بمصر سنة ١٩٥٣

١٠ — فقه الكتاب والسنة ، البيوع (منهج وتطبيقه) مطبعة البرلمان بمصر سنة ١٩٥٣